

ما بعد الليبرالية

دراسات في الفكر السياسي

تأليف: چون جرای
ترجمة: أحمد محمود
مراجعة وتقديم: حسن نافعة

998

ما بعد الليبرالية

يستمد كتاب ما بعد الليبرالية أهميته من أمرين، الأول: شخصية مؤلفه، هذا الكتاب هو أستاذ الفكر الأوروبي في مدرسة لندن للاقتصاد، وكان قبل ذلك أستاذا للسياسة وزميلا في الكلية اليومية في جامعة أكسفورد البريطانية الشهيرة. ولا يعدّ چون جراي مجرد أكاديمي بارز وواحد من كبار المتخصصين في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، ولكنه يعتبر في نظر الكثيرين واحداً من كبار الفلاسفة والمنظرين المعاصرين للسياسة.

أما موضوع الكتاب فتنبع أهميته من ارتباطه المباشر والوثيق بالجدل الدائر حول مستقبل الأفكار والنظم السياسية خاصة بعد سقوط وانهيار المعسكر الاشتراكي، ثم الاتحاد السوفييتي ذاته. فبينما رأى البعض في هذا السقوط دلالة وبرهانا على أن الليبرالية والحداثة بمفهومهما الغربي والتقليدي في طريقهما إلى الانتصار النهائي والكامل، رأى آخرون أن التحولات السياسية الكبرى في التاريخ البشري لا يمكن أن تعالج بمثل هذه الخفة والبساطة، وأن سقوط الاتحاد السوفييتي ليس سوى تجسيد لمجموعة من التناقضات عبرت عنها مرحلة معينة من مراحل التطور الإنساني سوف تتلوه بالضرورة مراحل أخرى تنطوي على تناقضات جديدة.

وانطلاقاً من هذه الرؤية يمكن اعتبار هذا الكتاب إسهاماً بشكل أو بآخر في هذا الجدل، وفصلاً مهماً من فصوله.

ما بعد الليبرالية

دراسات في الفكر السياسي

تأليف

جون جراي

ترجمة

أحمد محمود

مراجعة

حسن نافعة



المشروع القومي للترجمة

إشراف: جابر عصفور

- العدد: ٩٩٨
- ما بعد الليبرالية (دراسات فى الفكر السياسى)
- جون جراى
- أحمد محمود
- حسن نافعة
- الطبعة الأولى ٢٠٠٥

هذه ترجمة كتاب:

Post-Liberalism

By

John Gray

"All Rights Reserved"

"Authorised translation from English language edition Published by
Routledge, an imprint of The Taylor & Francis Group"

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة.

شارع الجبلالية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت: ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٧٣٥٨٠٨٤

EL Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo

TEL: 7352396 Fax: 7358084

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها ، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس الأعلى للثقافة.

المحتويات

| | |
|----------|--|
| 7..... | تقديم المراجع |
| 17..... | تمهيد |
| | الباب الأول: المفكرون |
| 22..... | ١- هوبز والدولة الحديثة |
| 47..... | ٢- مانتايانا ونقد الليبرالية |
| 69..... | ٣- هايك محافظاً |
| 81..... | ٤- أوكشوت ليبرالياً |
| 91..... | ٥- بوكانان والحرية |
| 115..... | ٦- ليبرالية برلين الجدلية |
| | الباب الثاني: النقد |
| 125..... | ٧- نظام الخرائب |
| 143..... | ٨- خداع الجلاسنوست |
| 151..... | ٩- الرواية الأكاديمية للماركسية |
| 163..... | ١٠- الفلسفة والعلم والخرافة في الماركسية |
| 197..... | ١١- ضد كوهن عن اللاحرية البروليتارية |
| 245..... | ١٢- الشمولية والإصلاح، والمجتمع المدني |
| 309..... | ١٣- الماركسية الغربية: تفكيك خيالي |
| 319..... | ١٤- ما بعد الشمولية، المجتمع المدني، وحدود النموذج الغربي |
| 339..... | ١٥- السلطة السياسية، والنظرية الاجتماعية، والقابلية المبدئية للتقنين |
| 371..... | ١٦- تأبين الليبرالية |
| 381..... | ١٧- نهاية التاريخ أم نهاية الليبرالية؟ |
| | الباب الثالث: تساؤلات |
| 391..... | ١٨- سياسة التنوع الثقافي |
| 417..... | ١٩- النزعة المحافظة، والفردية، والفكر السياسي لليمين الجديد |
| 433..... | ٢٠- ما هو الميت وما هو الحي في الليبرالية؟ |
| 501..... | الهوامش |

تقديم المراجع

يستمد كتاب "ما بعد الليبرالية" أهميته من أمرين: الأول شخصية مؤلفه. والثاني موضوعه. فجون جراى مؤلف هذا الكتاب، هو أستاذ الفكر الأوروبى فى مدرسة لندن للاقتصاد، وكان قبل ذلك أستاذًا للسياسة وزميلًا فى الكلية اليسوعية فى جامعة أكسفورد البريطانية الشهيرة. ولا يعد جون جراى مجرد أكاديمى بارز وواحد من كبار المتخصصين فى الفكر الأوروبى الحديث والمعاصر، ولكنه يعتبر، فى نظر كثيرين، واحداً من كبار الفلاسفة والمنظرين السياسيين المعاصرين. ويتميز هذا الأستاذ المرموق بسمتين رئيسيتين: الأولى يقظة عقلية تمنحه قدرة فذة على التقاط واستيعاب درجات الظلال والألوان كافة التى تعجُّ بها أطراف الفكر السياسى، على اختلاف أشكالها، وعلى تصنيف وترتيب هذه الظلال والألوان بطريقة تبرز أهم ما يجمع بينها من قواسم مشتركة، وكذلك أهم ما يفرق بينها من خلاقات. والثانية: حس نقدى مرهف حوله إلى متمرّد فكرى عنيد، غير مستعد للاستسلام للمقولات الرائجة أو للصور والمدرّكات والمفاهيم النمطية الجاهزة، مهما بلغت شدة البريق فى مظهرها، ومهما وصلت درجة قابليتها للتسويق والانتشار. ولهذا يبدو جون جراى عصياً على الاستيعاب أو الثبات فى قوالب فكرية جامدة. كما تبدو أعماله وكأنها محاولات لا تنقطع لفض الأغلفة الخارجية، وفحص جوهر البضاعة المعروضة فى سوق الفكر بتروٍّ وتأمّل وهذوء، بعيداً عن تأثير الدعاية البراقة وفنون التسويق الخادعة.

أما موضوع الكتاب فتتبع أهميته من ارتباطه المباشر والوثيق بالجدل الدائر حول مستقبل الأفكار والنظم السياسية، خاصة بعد سقوط وانهيار المعسكر الاشتراكي ثم الاتحاد السوفييتي ذاته. فبينما رأى البعض فى هذا السقوط دلالة وبرهانا على أن الليبرالية والحدّثة بمفهومهما الغربى التقليدى، فى طريقهما إلى الانتصار النهائى والكامل، وهو الاتجاه الذى تبناه فوكوياما وأصبح أشهر من

عبروا عنه خاصة في أطروحته الذائعة الصيت عن "نهاية التاريخ"، رأى آخرون أن التحولات السياسية الكبرى في التاريخ البشرى لا يمكن أن تعالج بمثل هذه الخفة والبساطة، وأن سقوط الاتحاد السوفييتى ليس سوى تجسيد لمجموعة من التناقضات عبرت عنها مرحلة معينة من مراحل التطور الإنسانى، سوف تتلوها بالضرورة مراحل أخرى تتطوى على تناقضات جديدة يتعين تشخيصها وتحليلها بقدر أكبر من الجدية والعمق، إذا ما أردنا أن نبحث عن فكر سياسى جديد وعن نظم سياسية أكثر قدرة على التعبير عن آمال البشر وطموحاتهم فى تلك المرحلة الخاصة جدا من مراحل التطور البشرى. وانطلاقا من هذه الرؤية يمكن اعتبار كتاب "ما بعد الليبرالية.." إسهاما، بشكل أو بآخر، فى هذا الجدل، وفصلا مهما من فصوله.

وتعتبر قضية "الحرية" هى القضية المركزية التى استحوذت على فكر جون جراى فى بداية حياته الأكاديمية، ومنها حاول الولوج إلى تحديد دقيق لأبعاد المنظومة الفكرية الغربية المعروفة باسم "الليبرالية". ولذلك لم يكن غريبا أن يبدأ جون جراى إسهاماته الفكرية المعتبرة بكتاب عن "الحرية عند جون ستيورات ميل" (١٩٨٣)، وأن يعقبه بكتاب آخر عن "الحرية عند هايك" (١٩٨٤)، ثم، بعد خمس سنوات، يسهم بكتاب ثالث عن "الحريات: مقالات فى الفلسفة السياسية" (١٩٨٩). وعلى الرغم من أن كتاب "ما بعد الليبرالية: دراسات فى الفكر السياسى"، الذى نقدم له اليوم، يعد امتدادا مباشرا لكتابه السابق عن الحريات وجزءا مكملًا له، فإنه يعد فى الوقت نفسه نهاية لمرحلة من مراحل التطور الفكرى لجون جراى وبداية لمرحلة جديدة؛ فقبل كتاب "الحريات" كان جون جراى يبدو محسوبا على التيار اليمينى المحافظ إلى درجة أن مارجريت تاتشر، رئيسة الوزراء البريطانية السابقة، كانت تعتبره واحدا من المنظرين السياسيين الرئيسيين للتيار الذى تقوده فى بريطانيا. لكنه ما إن انتهى من كتابه "ما بعد الليبرالية" حتى بدا واضحا أن قناعات جون جراى قد تغيرت، وأنه لم يعد مطمئنا تمام الاطمئنان إلى كفاية الأطروحة الليبرالية والحدائية برمتها، سواء فى صورتها وتفسيراتها الكلاسيكية التقليدية

أو في صورتها وتفسيراتها المحافظة المستحدثة، وأن هذه الأطروحة باتت في أمس الحاجة إلى مراجعة وإلى إعادة نظر شاملين، كما أن الحلول المطروحة من جانب المحافظين الجدد أو من الاشتراكيين الديمقراطيين لم تعد ملائمة، وهذا هو ما عكف عليه جون جرای في المرحلة اللاحقة على ظهور كتابه "ما بعد الليبرالية".

فخلال الفترة الممتدة من عام ١٩٩٣، وهو تاريخ نشر الطبعة الأولى من كتابه هذا، وحتى اليوم، قدم جون جرای إسهامات فكرية عديدة اتسمت بمسحة يسارية ذات نزعة إنسانية تبدو أقرب إلى الأطروحات الفوضوية منها إلى البنيوية. ويمكن تقسيم هذه المرحلة إلى مرحلتين فرعيتين: الأولى تمتد حتى عام ١٩٩٨، وفيها يستكمل جون جرای بحثه في تناقضات الفكر الليبرالي ويلقى الضوء على القضايا المسكوت عنها فيه. أما الثانية فتتمتد حتى اليوم، وفيها وجّه جون جرای سهامه النقدية بعنف شديد إلى العولمة والأسواق الحرة، وإلى كل المحاولات الرامية إلى تميم العالم.

والواقع أن هذا النقد لأسس الفلسفة الليبرالية ذاتها قاده إلى مراجعة مفهوم وفكرة "التقدم" ذاتها، إلى درجة يبدو فيها حالياً من أصلب المدافعين عن "الخصوصيات الثقافية"، ولكن من منظور وبمنهج مختلف بالطبع عن منهج الأصوليين، الدينيين منهم والعلمانيين على السواء. من هنا بدأ اهتمام جون جرای بدراسة العلاقة بين السياسة والثقافة، فقدم في عام ١٩٩٥ إسهاماً عن "البقطة التنويرية" ناقش في سياقها قضية الخصوصية الثقافية، وفي عام ١٩٩٦ نشر دراسة مفصلة عن الإسهامات الفكرية لواحد من كبار المفكرين المهتمين بهذه القضية، هو "أشعيا برلين"، قبل أن يتجه بسهامه النقدية إلى حصن العولمة ذاته، متمثلاً في الرأسمالية المتوحشة. وهكذا شرع جون جرای في تحطيم أسطورة التقدم ذاتها، ناهيك عن ارتباط هذا التقدم بفكرة اللحاق بركب العولمة التي بدأ تصويرها وكأنها الأمل الوحيد في إنقاذ البشرية مما هي فيه من تخلف، وهي الأسطورة التي كانت قد راجت كثيراً في ذلك الوقت. ففي عام ١٩٩٨ نشر دراستين: إحداهما حول

"أوهام الرأسمالية الكونية". والثانية حول "النهايات المرة للأسواق الحرة". أما الأعوام الممتدة من ٢٠٠١ إلى ٢٠٠٤، فقد كرسها جون جراى لنشر العديد من الدراسات التى طور فيها مقولاته السابقة أو علق فيها على الأحداث السياسية الجارية. ومن أهم هذه الدراسات "البدع"، و"الكلاب الهائمة: أفكار حول البشر وحيوانات أخرى"، و"الفجر الكاذب ووهم الأسواق الحرة". وتحتوى هذه الدراسات على تأصيل ومعالجة فلسفية نقدية لكل الأفكار والمسلمات والمقولات الرائجة عن الأيديولوجيات والنظم والمفاهيم السياسية المختلفة، بما فى ذلك الأفكار المتعلقة بالحدائث والعولمة والأسواق الحرة. ولم يتردد جون جراى فى دراسته الأخيرة (٢٠٠٣) وعنوانها "القاعدة، ومعنى أن تكون حدثاً" فى الذهاب فى نقده للفكر الغربى بعيداً إلى حد التأكيد على أن الانتحاريين الذين هاجموا واشنطن ونيويورك فى ١١ سبتمبر ٢٠٠١ لم يقوموا فقط بقتل آلاف المدنيين أو تحطيم برجى التجارة العالمية، لكنهم أسقطوا فى الوقت نفسه خرافة الغرب الحاكمة".

الكتاب الذى نقدمه للقارئ هنا ليس إنن أحدث ما كتب جون جراى، فقد صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب، كما سبقت الإشارة، عام ١٩٩٣، أى منذ أكثر من عشر سنوات. ومع ذلك ففى تقديرى أن هذا الكتاب بالذات يمكن النظر إليه باعتباره ممثلاً جيداً لمجمل كتابات جون جراى ومفصلاً عن محددات وأسس التكوين الفكرى والأكاديمى لهذا الفيلسوف المرموق. فبعض فصول هذا الكتاب كتب عام ١٩٨٣، وبعضها الآخر كتب عام ١٩٨٩، وبعضها الثالث كتب خلال الفترة ما بين عامى ١٩٩١ و١٩٩٣. ولأن كتباً كثيرة أخرى للمؤلف نفسه سبقت هذا الكتاب ولحققت به، فبوسع القارئ الخبير أن يتعرف منه ليس فقط على أهم ما توصل إليه جون جراى من خلاصات واستنتاجات فى كتابته السابقة وإنما أيضاً على الأسس والأسانيد النظرية والفلسفية التى تفسر تحولاته الفكرية اللاحقة. ومن الواضح أن هذا الكتاب موجه إلى القارئ المتخصص فى الفكر والفلسفة السياسية، وكتب بأسلوب يصعب على القارئ العادى استيعابه وهضمه. وبوسع القارئ الخبير أن يدرك على الفور، بصرف النظر عن مدى اتقائه أو اختلافه مع

التوجهات السياسية للمؤلف أو مع ما توصل إليه من استنتاجات، أن هذا الكتاب ينطوى على مجموعة من المزايا يمكن تلخيصها على النحو التالي:

١- فى هذا الكتاب قراءة نقدية جديدة مبتكرة شديدة العمق لأعمال عدد كبير من المفكرين والفلاسفة السياسيين الأوروبيين، ومناقشة جادة لمقولاتهم وافتراساتهم وأطروحاتهم، وأيضاً لما توصلوا إليه من استنتاجات. وإذا كان معظم هؤلاء المفكرين والفلاسفة من المعروفين تماماً للقارئ المتخصص، فإن بعضهم الآخر (مثل جورج سانتاينا على سبيل المثال)، لم تحظ أعماله بالشهرة ذاتها، وربما يتعرف عليهم القارئ لأول مرة من خلال هذا الكتاب. من هؤلاء المفكرين والفلاسفة: توماس هوبز، وجورج سانتاينا، وهابك، ومايكل أوكشوت، وجيمس بوكانان، وأشعيا برلين، وج.أ. كوهن، وكارل ماركس، وغيرهم. وهذه القراءة ليست مجرد قراءة نقدية عادية، ولكنها قراءة نقدية مقارنة تستثير التأمل وتتحدى الفكر. وتظهر هذه القراءة مناطق الاتفاق والاختلاف بين المفكرين والفلاسفة بطريقة تبدو غريبة فى بعض الأحيان. ومن هذه الزاوية لا يعتبر كتاب "ما بعد الليبرالية" مجرد مصدر لمعلومات جديدة يحصل عليها القارئ، ولكنه أداة لاستفرازه وتنشيطه فكرياً إلى أقصى درجة.

٢- فى هذا الكتاب أيضاً قراءة نقدية جديدة ومتميزة للماركسية، وليس لماركس فقط، وهى قراءة يركز عليها جون جراى فى تحليله للأسباب التى أدت من وجهة نظره إلى سقوط وانهيار الاتحاد السوفييتى. ومن اللافت للنظر أن المؤلف حرص على أن ينشر فى هذا الكتاب بعض الفصول التى كتبت قبل سقوط الاتحاد السوفييتى كما هى، على الرغم من أن الكتاب نفسه نشر بعد سقوط الاتحاد السوفييتى رسمياً بعامين على الأقل. ومن هذه الفصول على سبيل المثال وليس الحصر: الفصل السابع وعنوانه "نظام الخرائب"، الذى كتب عام ١٩٨٣، والفصل الثامن وعنوانه "وهم الجلاسنوست"، الذى كتب عام ١٩٨٩، وغيرها من الفصول التى يثير فيها المؤلف العديد من القضايا

المتعلقة بمستقبل النظام السوفييتي وعدد من النظم التي كانت تدور في فلكه. وعلى الرغم من أنه ليس هناك ما يشير إلى أن الأمور سارت بالضبط في الاتجاه الذي توقعه المؤلف أو تتبأ به، فإن ذلك لم يقلل مطلقاً من عمق التحليل الوارد بالكتاب، ولا من أهمية الاستنتاجات التي توصل إليها المؤلف من خلال هذه القراءة. ولا جدال في أن هذه القراءة الخاصة والمتميزة للتجربة السوفييتية هي التي ساعدته، كما سنشير لاحقاً، على استخلاص إحدى أطروحاته العامة المثيرة، والمتمثلة في أن حيوية المجتمع المدني هي التعبير الأمثل عن مستوى الديمقراطية، وفي أن غياب المجتمع المدني الفاعل، وليس التعددية أو الحرية (الليبرالية)، هو المأزق الحقيقي والعقبة الكادئة التي تقف في وجه قدرة النظم السياسية على الاستمرارية والتجدد.

٣- وأخيراً في هذا الكتاب تحليل شديد العمق أيضاً لمعنى الليبرالية، وما قد تتطوى عليه من مفاهيم مرتبطة أو وثيقة الصلة بها مثل: الحرية، والقوة، والعدالة، والمشاركة، والمنفعة، والقوة، والمسئولية، وغيرها. وفيه أيضاً محاولة للتمييز بين النزعة المحافظة والنزعة الفردية في سياق الفكر السياسي لليمين الجديد.

والواقع أنه يمكن القول إن كتاب "ما بعد الليبرالية: دراسات في الفكر السياسي" لمؤلفه جون جراي هو في حقيقته ثلاثة كتب أو ثلاث دراسات تبدو منفصلة ومرتبطة معاً في آن. الدراسة الأولى تدور حول مقولات وافتراضات الفكر السياسي الليبرالي كما طرحها فلاسفة الفكر السياسي في أوروبا، على اختلاف مدارسهم ومشاربهم، وهي دراسة تستهدف بيان وتحليل ما يجمع هذه المدارس وما يفرق بينها. والدراسة الثانية تدور حول مقولات وافتراضات الفكر السياسي الشمولي كما طرحته الماركسية والشيوعية الأوروبية وتطبيقاتها السوفييتية، وهي دراسة تستهدف بيان وتحليل أسباب فشل وانهيار النظام السياسي السوفييتي. أما الدراسة الثالثة فتدور حول تأمل واقع الفكر السياسي المعاصر في ضوء ما حدث من تحولات، سواء في المعسكر الغربي (تصاعد ثقل النزعة

المحافظة) أو فى المعسكر الشرقى (انهيار النظام السوفييتى وتراجع الأيديولوجية الماركسية)، واستخلاص النتائج المترتبة على هذه التحولات فيما يتعلق بمستقبل الفكر والنظم السياسية فى العالم المعاصر.

وعلى الرغم من أنه يصعب تلخيص مضمون هذا الكتاب المهم أو التعليق عليه فى تقديم من هذا النوع، فإنه يمكن المجازفة بعرض بعض ما توصل إليه من نتائج، وذلك على النحو التالى:

١- عدم وجود اتفاق حول معنى الليبرالية؛ فبينما يرى البعض أن الحرية الشخصية هى جوهر الفكرة الليبرالية، يرى البعض الآخر أن المساواة هى جوهر هذه الفكرة. وبينما يرى البعض أن الليبرالية تقود إلى تعددية ثقافية، بل تستلزم وجودها، يرى البعض الآخر أن الليبرالية تقود بالضرورة إلى ثقافة مشتركة تقوم على الذاتية المستقلة أو الاستقلال الذاتى. وبينما يرى البعض أن صون الحقوق هو محور الفكرة الليبرالية ومحركها، وبالتالى فإن تنظيمها يتطلب إبرام عقد اجتماعى بين الحاكم والمحكومين، يرى البعض الآخر أن صون المنافع هو محور هذه الفكرة ومحركها، وبالتالى فإن تعدد المنافع وتعدد القيم المعبرة عنها هى أهم ما يميز الليبرالية. وتلك ليست خلافاً بسيطة أو سطحية، ولكنها خلافاً مركبة تمس جوهر وصميم الفكرة الليبرالية ذاتها. وبناء على ما تقدم يمكن استخلاص حقيقة عملية تقول بأنه لا توجد ليبرالية واحدة وإنما ليبراليات متعددة؛ فالقيم التى تتطوى عليها الليبرالية يمكن أن تتناقض مع بعضها البعض، كما يمكن أن تتناقض مع مفاهيم أوسع وأشمل، مثل مفهوم التماسك الاجتماعى.

٢- تعدد القيم وعدم تكافؤها إحدى الحقائق الأساسية التى تعكس جوهر الطبيعة الإنسانية. وحيث إنه ليس بوسع الليبرالية أو أى نظام ينتمى أو ينسب إليها استيعاب وتأطير كل أنواع القيم المتعارف عليها، والدفاع عنها بنفس القوة والحماس والتوازن، فلا يمكن الادعاء بتفوق الليبرالية بالضرورة سواء باعتبارها أيديولوجية أو نظاماً سياسياً يركز على مقولاتها ومسلّماتها، على

ما عداها من الأيديولوجيات والنظم السياسية الأخرى؛ فالتفوق مسألة نسبية مرهونة بالظروف والمعايير السائدة في أى إطار مرجعى من حيث الزمان والمكان. وبناء عليه يسقط الادعاء القائل بأن الليبرالية هى الشكل النهائى أو حتى الأرقى بالضرورة فى مجال التطور الإنسانى، ناهيك عن كونه الشكل النهائى (نهاية التاريخ). فهذا الادعاء ليس سوى نوع من الخرافة أو الأسطورة لا يقوم عليه دليل أو بيئة.

٣- المجتمع المدنى هو جوهر الليبرالية أو كما يقول جون جراى هو "نواة الليبرالية الحية". ويقصد بالمجتمع المدنى أمور عدة لكنها تصب جميعا فى وعاء واحد يشير إلى الجسد أو الكيان الاجتماعى القادر وحده على استيعاب وتقبل كل ما يحتوى عليه المجتمع من أشكال التنوع فى الرؤى، سياسية كانت أو دينية. ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار المجتمعات الشمولية مجتمعات غير ديمقراطية وغير قادرة على الاستمرار والازدهار، ليس لأنها سلطوية أو قمعية بالمعنى السياسى، ولكن لأنها نقبض المجتمع المدنى.

٤- تتطوى العولمة، بنزعها الشرسة والعنوانية نحو توحيد الأسواق وتتميط القيم، على تهديد حقيقى لفكرة تنوع القيم وتعددتها، وبالتالي تهدد قدرة المجتمعات المدنية فى الدول المختلفة على التطور والازدهار والإبداع، وهو أمر لا يتحقق إلا فى ظل الاستقلال. وفى هذا السياق تحديدا يمكن القول إن جون جراى يعد من المدافعين الأشداء عن الخصوصية الثقافية، لذلك لم يكن غريبا أن يختم جون جراى رؤيته عن "ما بعد الليبرالية" بهذه العبارة الموحية:

"إن الالتزام بالحفاظ على المجتمع المدنى هو التزام بالمحافظة على الحضارة.. وحين ندافع عن المجتمع المدنى فإننا ندافع عن الأفضل فى ميراثنا الثقافى، وعن البديل الأفضل الذى يمكن أن يجسد، على نحو معقول، أمل البشرية فى الوقت الراهن".

بقيت كلمة أخيرة تتعلق بدورى بصفتى مراجع الترجمة التى أعدها الأستاذ أحمد محمود لهذا الكتاب، فقد أسعدنى حقا أن أقوم بهذه المهمة نظرا لما يتمتع به المترجم من سمعة طيبة جدا ناجمة عن خبرة هائلة فى هذا المجال، ولا شك فى أن الأستاذ أحمد محمود يعد واحدا من أفضل المترجمين لا فى مصر وحدها ولكن فى العالم العربى أيضا، ومن أكثرهم دقة وأمانة والتزاما بالنص. ولأن لكل مترجم أسلوبه وطريقته الخاصة والمميزة فى الكتابة، وهو أمر خبرته بحكم تجربتى السابقة فى الترجمة والتى أعرف بعضا من معاناتها، فقد أحسست أحيانا أن رغبة الأستاذ أحمد فى الالتزام الحرفى بالنص، المدفوع بواجب الدقة والأمانة، طغت فى بعض الأحيان على حريته فى التصرف، والتى قد تملئها أحيانا ضرورات نقل المعنى وتقريب الفهم. ولأننى أميل بطبعى إلى الجمل القصيرة والمباشرة، فقد حاولت التدخل فى البداية لإعادة تركيب بعض الجمل والعبارات، لكننى وجدت أن هذا قد يتجاوز حدود المراجع ويتعدى على عمل المترجم، لذلك ما لبثت أن عدلت عن هذا المنحى، وقصرت تدخلى بعد ذلك على التدقيق فى ترجمة بعض المصطلحات. ولا جدال فى أن الأستاذ أحمد محمود بذل جهدا خارقا وخلاقا لترجمة نص تصعب قراءته، حتى بلغته الأصلية، ومن ثم فقد وجب تقديم تحية خاصة له.

وإذ أشكر المجلس الأعلى للثقافة على هذه الثقة الغالية، أرجو أن أكون قد وفقت فى هذه المهمة الصعبة.

والله ولى التوفيق،

حسن نافعة

تمهيد

نشر كتاب "ما بعد الليبرالية: دراسات فى الفكر السياسى" لأول مرة عام ١٩٩٣ بغرض استكمال كتابى السابق وعنوانه: "ليبراليات: مقالات فى الفلسفة السياسية" (Liberalisms: Essays in Political Philosophy (Routledge, 1989)، الذى درست فيه الصور الحديثة من الليبرالية الأصولية أو العقائدية التى قامت عليها المؤسسات الليبرالية، والتى ينظر إليها باعتبارها النظام الشرعى الوحيد للبشرية كافة، ووجدت أنها تتطوى جميعاً على عيوب يتعذر إصلاحها. وقد خلصت فى هذا الكتاب إلى أن الشكل الليبرالى لمشروع التقوير، وأعنى به مشروع تأسيس القيم الليبرالية على نحو يضيف عليها سلطة مقنعة عالمياً طبقاً لمقتضيات العقل، قد أفلس، وشككت فى وجود سمات إيجابية أو موحية لما يمكن أن يكون عليه خليفة المشروع الليبرالى. أما فى كتاب: "ما بعد الليبرالية" فقد حاولت تقديم بيان أكثر واقعية للنظرية التى قد تخلف الليبرالية. ومن الواضح أننى لا أدافع فى هذا الكتاب عن الممارسة الليبرالية باعتبارها تطبيقاً أخلاقياً لسياسة كونية، بل بصفتها إرثاً تاريخياً يلبي احتياجات البشر فى سياق الحداثة المتأخرة. وفى رؤيتى هذه لما بعد الليبرالية تأكيد نهائى على إخفاقات الفلسفة السياسية لليبرالية فى صورتها الأصولية، والتى لم تعد تستحق مجرد البكاء على أطلالها، حيث يتوافر لدينا كل ما نحتاجه من مؤسسات أساسية للمجتمع المدنى الليبرالى بعد أن راحت تنتشر بسرعة فى مختلف أرجاء العالم عقب انهيار الشيوعية. وقد انتهيت فى هذا الكتاب إلى أنه بات علينا الآن الانتقال إلى دراسة تفاصيل الإرث التاريخى للممارسة الليبرالية، دون أن نشغل أنفسنا كثيراً بأى من الصور الذهنية النظرية التى تقدمها النظرية الليبرالية، فها نحن قد دخلنا المرحلة المبكرة لعصر ما بعد الليبرالية.

والواقع أن علاقة الليبرالية بالرؤية التى كنت قد كونتها عن ما بعد الليبرالية، حين نشر هذا الكتاب لأول مرة، كانت جدلية بشكل محسوس وتتطوى ضمناً على نوع ما من المفارقة؛ فقد تم طرح الموقف ما بعد الليبرالى على أنه

أكثر قدرة وكفاءة، مقارنة بأى نوع من الفلسفة السياسية الليبرالية ذات الطبيعة الحداثية المتأخرة، على معالجة المشكلات التى سعى الفكر الليبرالى إلى حلها فى بداية العصر الحديث، وهى مشكلات نجمت عن الحاجة إلى العثور على طريقة للتعايش بين أناس لهم نظرات كلية ورؤى قيمية متباينة ولا متكافئة من الناحية العقلانية إلى درجة يستحيل معها تسوية ما بينهم من خلافات عن طريق أى نوع من التحكيم العقلانى. وقد دافعت فى هذا الموقف ما بعد الليبرالى الذى طرحته فى الطبعة الأولى من هذا الكتاب عن المؤسسات الليبرالية، لكونها مهياة أفضل من غيرها للتأقلم مع الظروف الحياتية الحديثة، بينما رفضت الدعاوى التأسيسية التى قدمها أنصار مشروع التتوير المعاصرين باسم الممارسة الليبرالية. والواقع أن "النزعة المحافظة الليبرالية ما بعد الحديثة" التى أدافع عنها فى هذا الكتاب تشبه موقف ريتشارد رورتى Richard Rorty، والتى أعترف بأنه أوحى بها، فى محاولته الرامية لإعادة صياغة تاريخانية للنظرية الليبرالية تتم فيها المحافظة على سلطة المؤسسات الليبرالية شبه الكونية.

لقد درست تلك الرؤية ما بعد الليبرالية فى أعمالى التالية بقدر أكبر من التأني، ووجدت أنها لم تبلغ المستوى المطلوب؛ فقد بحثت فى كتاب "ما بعد اليمين الجديد: الأسواق والحكومة والبيئة المشتركة" Beyond the New Right: Markets, Government and the Common Environment (Routledge, 1993)، تطبيقات النظرية القديمة على السياسة العامة خلال الفترة القصيرة التى هيمن فيها اليمين الجديد على العديد من الدول الغربية، وبالأخص بريطانيا والولايات المتحدة. وقد حاججت فى هذه الدراسة بأن "الأسس" الفكرية لسياسة اليمين الجديد لم تكن جوهرية فى المقام الأول، مبدا مع أول لمسة انتقادا خطيرا، رغم طابعه السريع الزوال، بأهمية الفكر السياسى لليمين الجديد، وذلك باعتباره عرضا لأخطاء تسود النظرية الليبرالية بصورة أكثر عمومية. وتأسيسا على وجهة النظر المقدمة فى "ما وراء اليمين الجديد"، يمكن القول إن الدروس الأعماق التى نتعلمها من اليمين الجديد لا تتعلق بالأخطاء التى ينطوى عليها وضع العقائد الجوهرية لمؤسسات السوق أو بالحيل المتواضعة لتحقيق الأغراض الإنسانية،

وإنما تتعلق بما تشترك فيه ليبرالية نوزيك Nozick وهايك Hayek مع ليبرالية رولز Rawls ودوركن Dworkin. فالواقع أن استخدام شفرة لا تاريخية مجردة لتصوير موضوع إنساني، وإهمال الصلات الطائفية التي هي دوماً جزء لا يتجزأ من الهويات الإنسانية، والمشروع المفرط والحرفي في تقيده بالقانون الخاص باشتقاق نسق من الحريات الأساسية للحقوق الجوهرية الذي يضع حداً للممارسة السياسية في كل مكان، هو الأمر الأكثر دلالة على فقر الفكر السياسي الحديث. وينتهي "ما بعد اليمين الجديد" بإحياء الأمل في إمكانية إعادة التأكيد على نوع من النزعة المحافظة التقليدية يتم فيه في أعمالى التالية تلك الاعتراف الكامل بالطابع المحلى وبخصوصية الهويات الإنسانية، ويجعل الموضوع الإنسانى جزءاً لا يتجزأ من أشكال الحياة العامة المختلفة.

أما فى كتاب: "أثر التنوير: السياسة والثقافة فى نهاية العصر الحديث" Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age (Routledge, 1995)، فقد تحركت بمقولة "ما بعد الليبرالية" خطوة أخرى مؤكداً عدم وجود سبب يستدعى ضرورة أن يكون تبنى المؤسسات الليبرالية شرطاً للتعايش كأفضل ما يكون بين من يؤمنون بتصورات وقيم تختلف اختلافاً لا متكافئاً؛ فالواقع أن الخليفة الحقيقى للمشروع الليبرالى هو التعددية، والتعددية هى الموقف الذى يؤكد انعكاس اختلاف أشكال الحياة بشكل مشروع فى العديد من المؤسسات والأنظمة، الليبرالية منها وغير الليبرالية. كما أن التعددية حل لتتنوع القيم والرؤى اللامتكافئة، وتعد ملمحاً بارزاً إلى حد كبير من ملامح ما بعد الحداثة المبكرة. وهى تتخلى عن الطموحات الكلية الخاصة بمشروع التنوير وبالنظرية الليبرالية، وتؤكد شروط التعايش السلمى التى يجب التوصل إليها محلياً عن طريق الممارسة، التى لابد أن تختلف اختلافاً كبيراً تبعاً للسياقات الثقافية والتاريخية، والتى قد تشمل فى بعض الأحيان فقط بناء المؤسسات الليبرالية. ويعد الفكر السياسى المعاصر كله تقريباً تنويعات على أفكار التنوير، بما فى ذلك الفكر المحافظ الذى تخلى عن نزعته المتشككة على تصوير التنوير باعتباره خطوة على طريق الحضارة الكونية الواحدة. وبناء عليه فإن نقد مشروع التنوير الذى تم

طرحه في كتاب "أثر التنوير" يعد نقدا للنزعة المحافظة، إلى جانب أمور أخرى. ويشير إلى أنه لم يعد هناك وجود في معظم الدول الغربية للفضاء التاريخي الذي يمكن أن يظهر فيه شكل متماسك للممارسة السياسية المحافظة؛ وذلك بعد أن قضت عليه سياسات اليمين الجديد التي أدت إلى تسريع وتعميق قوى الحداثة المتأخرة كافة، التي أضعفت ارتباطها بالماضي. ولهذا السبب لا يمكن أن تكون هناك عودة إلى التراث باعتباره حلاً لعللنا. كما أن العودة إلى التراث غير ممكنة لسبب آخر هو اعتماد التنوير على تقاليد غربية أقدم بكثير - كالتراث السقراطي والتراث المسيحي على سبيل المثال - قابلة للتلاشي مثل مشروع التنوير ذاته. فالواقع أن مشروع التنوير قضى على نفسه بنفسه؛ حيث طُبِّق سلاح العقل النقدي الذي شهره في وجه أعدائه ضد التزاماته الأساسية في نهاية الأمر. ومع ذلك فهو مشروع غير قابل للنكوص أو الارتداد من الناحية الثقافية؛ فقد حل بشكل دائم محل أنماط فكرية سابقة، دينية أو علمانية، كان لقيم التنوير فيها "أساس" غير محلي وعرضي. وعلى أية حال فليس في ثقافات التنوير الأوروبية احتمال لافتتان العالم مرة أخرى بالشكل الذي تتصوره الحركات الرومانسية والأصولية. ومهمتنا المفروضة علينا كقدر تاريخي هي ارتجال المؤسسات المشتركة ومبادئ الحياة المشتركة، في سياق تاريخي نشترك فيه في شظايا وكسر النظرات الكلية والتقاليد السابقة التي ورثناها إياها الرؤى المحطمة والممارسات المؤقتة.

ولأن هذه الآراء التعددية لما بعد التنويرية يشار إليها في مواضع كثيرة من المقالات التي يجمعها كتاب "ما بعد الليبرالية"، فمن الممكن قراءتها باعتبارها مقدمة لعمل لاحق، وكذلك باعتبارها تتطوى على نقد ملازم للمشروع الليبرالي بأشكاله المعاصرة المهيمنة.

جون جرای

جيزاس كوليدج، أوكسفورد

نوفمبر ١٩٩٥

الباب الأول

المفكرون

الفصل الأول

هوبز والدولة الحديثة

عاش توماس هوبز Thomas Hobbes فى عصر من الحروب الأهلية والدينية وكتب لذلك العصر. وقد يبدو لهذا السبب أنه ليس هناك الكثير مما يمكننا تعلمه منه فى الوقت الراهن ولا علم لنا به فعلاً. ومن المؤكد أن من يتأمل الصراعات الدينية الشرسة فى أيرلندا الشمالية أو الشرق الأوسط سوف يرى أن حروب الدين فى أيامنا هذه على نفس القدر من الشر الذى كانت عليه أيام هوبز، وأن السلم الأهلى سلعة عز ثمنها. وفيما وراء تلك التأملات العادية، سوف يتضح أنه ليس لدى هوبز الكثير مما يعلمنا إياه. ولذلك ربما كان لنسقه الفكرى بكامله، الذى تصوره وطوره فى وقت كانت فيه الثورة العلمية تكاد تأخذ مجراها، سمة المفارقة التاريخية، وسمة التركيبية الفكرية التى نأت مُسلّماتها ولغتها بعيداً عن مُسلّماتنا ولغتنا بحيث نجد مشقة فى إدراك فحواها، ولا يمكننا الاستفادة بها فى فهم المعضلات التى تواجهنا فى الوقت الراهن. وبناء على هذه الرؤية التقليدية، يمكننا قراءة كتابات هوبز باعتبارها أدباً (ذلك أنه واحد من أعظم كُتّاب النثر فى اللغة الإنجليزية) أو كتب تاريخ، غير أنه ليس بوسعنا أن نلجأ إليها طلباً للتوجيه أو التتوير.

هذا الرأى التقليدى مضلل فى الأساس، بغض النظر عما قيل فى تأييده. صحيح أن نسق أفكار هوبز يحتوى على مبالغات يصعب علينا تصديقها، كما أن نمطه الفكرى برمته ذو طابع عتيق مهجور، يذكّرنا بأساليب تفكير العصور الوسطى أكثر مما يذكّرنا بمناهج العلم الحديث التى افترض أنها تحكم تنظيره، غير أن لحكمة هوبز سمة معاصرة لافتة للنظر يمكننا الاستفادة منها إلى حد كبير. إن صلاح هذه الحكمة لزماننا لا يعد أمراً يبعث على الدهشة؛ فقد كتب هوبز فى بداية العصر الحديث (حيث وُلد عام ١٥٨٣ وتُوفى عام ١٦٧٩)، ويعتبر فى طليعة

هؤلاء الذين أولوا اهتماما رئيسيا بأساس مازق الحداثة. وبالمقارنة أو المقابلة بهوبز، يعد جون لوك John Lock مفكرا ضئيل الحجم، وكانط Kant أجوف، وبيرك Burke مجرد شخص شديد الحنين للماضى. فالواقع أن فكر هوبز لا يعد خروجًا على السياق أو ينطوى على مفارقة تاريخية، وإنما هو، على العكس، أكثر ما يكون صلة بنا نحن الذين نعيش فى نهاية العصر الحديث، لأنه فكر باحث عن علنا وقادر على تشخيصها. ورغم كل ما ينطوى عليه من قصور ومن تجاوزات، فإنه ما زال قادرا على تشخيص أمراض الدولة الحديثة، وبأساليب تثير الدهشة حيناً والمفارقة حيناً آخر، لكنها مفيدة دائما. والدرس الذى يمكن أن نتعلمه من النظرية الهوبزية هو أن الدولة الحديثة تتسم بالضعف لأن أهدافها أصبحت بلا سقف، كما أنها تضخمت أكثر مما يجب. لكن الأسوأ من ذلك أن الدولة الحديثة أخفقت فى مهمتها الرئيسية والمتمثلة فى نقلنا من أوضاع الحرب الشاملة، أى حرب الكل ضد الكل، إلى سلام المجتمع المدنى. فقد أصبحت الدول الديمقراطية الحديثة نفسها أسلحة فى حرب الكل ضد الكل، حيث تتصارع جماعات المصالح مع بعضها البعض للاستيلاء على الحكم واستغلاله فى الاستيلاء على الموارد وإعادة توزيعها فيما بينها. والواقع أن الدولة الحديثة أعانت بضعفها إنتاج صيغة سياسية أقرب ما تكون إلى حالة الطبيعة state of nature فى وقت كان يتعين أن تنحصر مهمتها فى إنقاذنا، فى حالة الطبيعة السياسية هذه تمزق الدول الديمقراطية الحديثة حرباً قانونية وسياسية الكل فيها ضد الكل، ويزداد فيها إضعاف مؤسسات المجتمع المدنى. هذه الصراعات التى ترهق الدولة الحديثة ليست كلها ذات أصول اقتصادية؛ فقد حوّلت الديمقراطيات الحديثة، وخاصة فى الولايات المتحدة، الدولة إلى حلبة للصراعات المذهبية تتنافس فيها الحركات السياسية المتصارعة على السيادة تحت رايات الحقوق الأساسية أو العدالة الاجتماعية. الأسوأ من هذا كله أن الدولة الشمولية فى العالم الشيوعى خلقت شيئاً فظيعاً لم يكن ليتخيله هوبز (رغم تفاؤله المتباهى به والحقيقى)، ألا وهو النظام السياسى الذى تتشابك فيه حالة الطبيعية والوثنان الذى لا يخضع لقانون تشابكاً لا فكاك منه. ولأن الدولة الحديثة مشغولة عن هدفها الحقيقى بالديانات السياسية لزماننا، الشيوعية والليبرالية، فقد

باتت عبئاً على المجتمع المدني إلى الحد الذى أصبح ينوء بحمله فى بعض الأحيان (كما فى الأنظمة الشيوعية) أى شخص. وحتى فى الديمقراطيات الغربية أصبحت الدولة الحديثة عدواً للمجتمع المدني أكثر منها حامياً له. لقد نجونا من فوضى المجتمع الذى لا دولة له، غير الخاضع لقانون، لنقع فى العبودية الفوضوية للحكومة غير المقيدة.

تبدو الحكومات الحديثة ضعيفة لقيامها بما هو أكبر من طاقتها، ولادعائها سلطة ليست لها، مما يجعلها أبعد ما تكون عن الدول الهوبزية، وهو أمر ينطوى على مفارقة، لكنها حقيقة يأخذ التعبير عنها صورة التناقض الظاهر شأنها فى ذلك شأن أية مفارقة حقيقية. ويمكننا تمييز أسباب هذه الحقيقة، وكذلك الخطوط العامة للنقد الهوبزى للدولة الديمقراطية الحديثة، إذا ما أعدنا النظر بعيون يقظة إلى مبدأ هوبز الأساسى الخاص بالإنسان والمجتمع والحكم. ولنبحث، بداية، تصور هوبز للطبيعة البشرية؛ فأكثر ما يميز هذا التصور هو ابتعاده عن الرؤية الكلاسيكية للإنسان التى كان أرسطو أبرز من نظّر لها ثم أضفى عليها توماس الأكوينى Thomas Aquinas صبغة مسيحية. فالإنسان فى التصور الكلاسيكى، مثله مثل أى شىء آخر فى العالم، له غاية طبيعية هى الكمال، ومهمته تحقيق تلك الغاية. وبالمقارنة مع رؤية هوبز، يلاحظ أن مضمون هذا الكمال - حياة التأمل عند أرسطو والخلاص عند توماس الأكوينى - أقل أهمية من تأكيده. ويرى هوبز أن البشرية ليس لديها الخير الأكبر summum bonum المدعوة لتحقيقه، بل لديها الشر الأكبر summum malum الذى تهدف إلى اجتنابه فحسب؛ فالحياة الصالحة بالنسبة لأى إنسان لا تكمن فى امتلاكه أى نفع نهائى أو علوى، بل فى مجرد إرضاء رغباتنا التى لا تنقطع بمجرد الإحساس بها. ويقول لنا هوبز:

النجاح المستمر فى الحصول على الأشياء التى يرغب فيها الإنسان من حين إلى آخر، سعيًا وراء الازدهار المتواصل، هو ما يسميه الناس السعادة، وأعنى بها السعادة الدنيوية. فالواقع أنه لا شىء فى هذه الحياة

الدنيا يعلو سَكينة العقل الأبدية؛ فالحياة نفسها ليست
سوى حركة، ولا يمكن أن تخلو من الرغبة، ولا من
الخوف، كما أنها لا يمكن أن تكون بلا منطق.^(١)

ويرى هوبز، كما أوضح أبرز مفسريه في القرن العشرين مايكل أوكشوت
Michael Oakshott، أن على الإنسان أن يثبت قدرته على تحقيق ذاته:

ليس من خلال المتعة الحسية - لأن من يرون في
هوبز مؤمناً بأن اللذة هي النفع الأوحده أو الأعلى في
الحياة قد جانبهم الصواب للأسف - وإنما من خلال
السعادة، وهي كمال زائل، لأنه لا نهاية لها وليس
بوسعها إنتاج لية سَكينة.^(٢)

ويؤكد هوبز هذا الرأي بقوله:

لا تكمن سعادة الحياة في سَكينة العقل الذي جرى
إرضاءه؛ ذلك أنه لا وجود في الأساس لهذا الهدف
الأعظم finis ultimus ولا النفع الأكبر كما جاء في
كتب فلاسفة الأخلاق القدامى.... إن السعادة تقدم
مستمر للرغبة من هدف إلى آخر، وما بلوغ الهدف
الأول إلا سبيل لبلوغ الهدف الذي يليه؛ وعلة ذلك أن
الهدف من وراء إشباع رغبة الإنسان ليس الاستمتاع
لمرة واحدة وللحظة واحدة من الزمن فحسب، بل تأمين
السبيل نحو رغباته المقبلة.^(٣)

يرى هوبز إذن أن مصلحة الإنسان تكمن في الحياة المتحركة، أي في سعى
المرء إلى تحقيق رغباته العابرة. ومعنى ذلك أن الجمود هو أعظم شر يمكن أن
يحيق بالبشر، لأنه يعنى الموت، أي توقف الحركة كلها والرغبات كافة. والواقع أن
هوبز يرى أن الناس يتحاشون الموت قبل أي شيء آخر. وأول ما يتحاشونه هو

الموت العنيف المؤلم. ومثل أبيقور، الذى كان يرى أن نفع البشر يكمن فى غياب الألم وليس فى وجود المتعة، اعتبر هوبز أن تحاشى الموت، وليس الحياة نفسها، هو الغاية الأبرز للبشر. فبماذا توحى هذه الادعاءات بالنسبة للإنسان داخل المجتمع؟ إنها توحى بالتنافس الذى لا ينقطع على الوسائل التى يمكن بها تحاشى الموت أو تأجيله. ويؤكد هوبز أن حياة البشر يمكن مقارنتها بسباق؛ وهو سباق ليس له أى "هدف" أو "إكليل" سوى "احتلال موقع الصدارة".

فى الحياة يصبح الكد شهوة؛ والتكاسل فجورا، والنظر إلى وراء مجدا، والنظر إلى الأمام هوانا... ويصبح السقوط المفاجئ مثيرا للبكاء، والتخلف عن الركب مثيرا للأسى، وتجاوز الأقربين نقمة، والتشبث بالآخر حبا، ودعم المحتاج برا، وإيذاء النفس بلا مسوغ عارا... أما ما يتعين تخطيه باستمرار فهو الشقاء، وما يتعين الإبقاء عليه باستمرار وضمان تفوقه على ما عداه فهو السعادة، والخروج عن المسار معناه الموت.^(٤)

نتيجة هذا التنافس، وربما علته الأولى، هى:

ميل عام لدى البشرية كافة، ورغبة أبدية لا تنقطع فى السلطة بعد السلطة لا تنتهى إلا بالموت؛ وعلة ذلك لا تكمن فى تطلع الإنسان إلى متعة أكبر من تلك التى بلغها بالفعل، أو فى عدم رضائه بالقدر المعقول من السلطة، بل لأنه لا يستطيع ضمان ما لديه من سلطة وما بحوزته من وسائل المعيشة الطيبة دون امتلاك المزيد.^(٥)

وتكمن فرضية هوبز الرئيسية فى أنه فى غياب سلطة ذات سيادة تربط الناس بالسلام وتؤمنهم من الخوف، يصبح البشر فى حالة الطبيعة أى فى حالة صراع أو حرب. وقد اشتهر عنه تلخيصه التالى لمنطق تفكيره:

أيًا ما كان هول ما ينتج عن زمن الحرب، حيث الكل
عدو للكل، فمثله ينتج عن الزمن الذى يحيا فيه الناس
بلا أمن سوى ما توفره لهم قوتهم وإبداعهم؛ ففي ظروف
كهذه لا يوجد مكان للصناعة، لأن ثمارها غير مؤكدة،
وبالتالى لا فلاحه للأرض، ولا ملاحه، ولا استفادة من
السلع التى قد تُستورد عن طريق البحر، ولا بناء ملائم،
ولا أدوات لنقل وإزالة تلك الأشياء التى تحتاج إلى قوة
كبيرة، ولا معرفة بتضاريس الأرض، ولا حساب
للزمن، ولا فنون، ولا آداب، ولا مجتمع، والأسوأ من
هذا كله هو ذلك الخوف الدائم من خطر الموت العنيف.
فحياة الإنسان فى ظروف كهذه لا يمكن إلا أن تكون
قصيرة ومليئة بالوحدة والفقر والبُغض والوحشية.^(١)

ويخلص هوبز، فى مقتطف لا يقل عما سبق شهرة إلى أنه لا يمكن إنقاذ
البشر من حالة حرب الطبيعة التى يعيشون فيها إلا بخلق "إنسان اصطناعى"، أى
السلطة ذات السيادة التى تُمنح الحق فى فعل كل ما هو ضرورى لتحقيق السلم
الأهلى والحفاظ عليه. ولا بد أن تكون لهذا السيد الحاكم سلطات مركزية مطلقة
وغير مقيدة؛ لأنه ما لم يكن الأمر كذلك فسوف يتولد النزاع والشقاق حول حدود
سلطة الحاكم، ويتعرض السلم بالتالى للخطر. إذن فالعلاج السياسى لشقاء البشرية
الطبيعى عند هوبز هو الدولة التى لا حدود لسلطتها سوى مهمتها الخاصة بحفظ
السلم. بل إن هوبز كان يعتقد أن تحليله هذا سوف يحظى بالدعم من جانب كل من
يتسمون بالحكمة والحصافة ويعرفون العواقب المخيفة للحكومة الضعيفة أو
المنقسمة، وأن جميع هؤلاء سيسارعون بإبرام معاهدة تضع أساس اللويثان، أى
الدولة الهوبزية.

ما الذى يمكن أن يُقال عن حجة هوبز هذه؟ الواقع أن الأكثرية الغالبة من
الرأى النقدى تعارض تحليله فى كل نقطة من نقاطه تقريباً؛ فقد ظل هوبز مثمناً

كان عليه بالنسبة إلى معاصريه، فضيحة وكبش فداء لوعى منتقديه الزائف. إذ يلاحظ أوكشوت بشغف، قائلاً إنه على النقيض من هوبز:

دافع فيلمر Filmer عن العبودية، وهارينجتون Harington عن الحرية، وكلاريندون Clarendon عن الكنيسة، ولوك عن الرجل الإنجليزي، وروسو Rousseau عن البشرية، وبتلر Butler عن الإله.^(٧)

والواقع أن الكثير من النقد التقليدي لمذهب هوبز، إن لم يكن معظمه، يظهره بصورة فجأة تحديد عن الصراط؛ إذ يقول هؤلاء بأن السلوك البشرى لا تحكمه ضرورة تحاشى الموت، لأنه لو كان الأمر كذلك فكيف نفسر المقاومة البطولية التى واجه بها الأفغان الغزو السوفيتى فى زماننا هذا، إلى جانب الكثير من الأمثلة المشابهة الأخرى فى التاريخ؟ وهم يشيرون إلى أن هوبز آمن بكذبة أخرى حول الطبيعة البشرية، هى نظرية الأناية النفسية التى تقول إن الإنسان يفعل ما يفعله بوحى من مصالحه الخاصة. بل لقد زعموا أن نموذج الدولة الهوبزية يتمثل فى حكومة شمولية اقتلع منها المجتمع المدنى والمؤسسات المستقلة. ورغم الأخطاء الناشئة عن الإهمال فى كتابات هوبز، فإن كل تلك الاتهامات لم تصب كبد الحقيقة. وكما أوضح معلق حديث^(٨) بحق، فإن هوبز لم يؤمن بأن السلوك البشرى كله تحركه المصلحة الذاتية، بل بأن المصلحة الذاتية عاطفة إنسانية قوية، وبأن الاهتمام الشديد بالآخرين، خاصة هؤلاء الذين ليسوا قريبين منا وداخل وجداننا، أمر نادر ولا أهمية له من الناحية السياسية. وبدقة أكثر، يمكن القول إن الاهتمام بالحفاظ على النفس هو ما يفترض هوبز أنه أمر حاسم فى السلوك البشرى، والأكثر دقة هو الاهتمام بتحاشى الموت العنيف على أيدى أناس آخرين. وربما لا تكون هذه النقطة الأخيرة واضحة بما يكفى فى رائعة هوبز الأدبية "لويathan"، حيث يذكر تحديداً أن الموت هو الشر البشرى الأكبر، ولكنها جلية فى كتابه De Homine، حيث يقول هوبز:

تمثل وقاية النفس والحفاظ عليها أعظم المنافع لدى كل شخص؛ ذلك أن الطبيعة مرتبة على نحو تصبح الرغبات - كافة - فيها نافعة في حد ذاتها.... من ناحية أخرى، فرغم كون الموت أعظم الشرور (خاصة حين يكون مصحوبًا بالعذاب)، فإن آلام الحياة يمكن أن تكون من الكبر إلى الدرجة التي تدفع الناس إلى أن يعدوا الموت ضمن المنافع، رغم توقع نهايتهم السريعة.^(٩)

ليست نظرية هوبز إنن نظرية ميكانيكية يتم فيها الجمع بين الوصف الأناني للطبيعة البشرية وبين الادعاء بأن الرغبة في تحاشي الموت تشكل العاطفة الأكثر تحكما في مشاعر البشر. ومع ذلك فمن المؤكد أن هوبز معرض للنقد لإهماله الأهمية الأخلاقية والسياسية للولاء الجمعي، وهو الظاهرة البشرية الشائعة التي يفضلها تتشكل الهويات الفردية من خلال الانتماء لأمة ما، أو لدين ما، أو لقبيلة ما، أو لأية جماعة أخرى. والواقع أن الرجل الذي يتصور نفسه شخصا منفردا لا يعوقه أى ولاء جمعى إنسان نادر جدا، وإن كان حقيقيا. وقد قال الروائي والحكيم إلياس كانيتي Elias Canetti مؤلف الدراسة المبهرة عن النفسية السياسية الهوبزية "الجماهير والسلطة" Crowds and Power:

إنه يشرح كل شيء من خلال الأنانية، ومع أنه يعرف الجماهير (حيث كثيرا ما يذكرها)، فالواقع أنه ليس لديه ما يقوله عنها. غير أن مهمتى تكمن فى توضيح مدى تعقد الأنانية، وبيان كيف أن ما تتحكم فيه لا ينتمى إليها، بل يأتى من مجالات أخرى للطبيعة البشرية، هى المجالات التى يتجاهلها هوبز.^(١٠)

وكان هوبز محقا فى انتقاده هوبز بسبب تصويره الشديد الفردية للبشر باعتبارهم أشخاصا فرديين يدخلون فى تعاقد مع المجتمع بقدر ما يسمح به تعاقدهم

مع الحكومة. وهو يقول إن هذه الصورة مشوهة حتمًا؛ فنحن نولد في أسر هي مؤسسات اجتماعية، ويتكون إدراكنا من خلال التحدث بلغة ما، وهو ما يفترض أن لنا حياة مشتركة وتاريخًا مشتركًا. واستبقًا لما قاله لودفيج فيتجنشتاين Ludwig Wittgenstein في القرن العشرين عن استحالة اللغة الخاصة،^(١١) أشار هيوم إلى أن قدرتنا على التعاقد لإرساء دعائم حكم تفترض أننا نتمتع بممارسة التعهد. وما يأخذه هيوم على هوبز هو أننا في الأساس كائنات اجتماعية. أما مأخذ كانييتي عليه فأعقد، وهو أن هوياتنا كأفراد ليست طبيعية وإنما اصطناعية تُشكّل في قالب الولاءات الجماعية (التي قد يكون الحشد أبسطها). ولأننا نستمد تصورنا الذاتي من انتمائنا لأشكال مشتركة من الحياة، فلا يمكن أن تكون المنفعة الذاتية دافعًا أساسيًا في حياتنا، ولو بالطريقة المشروطة التي رأينا أن هوبز يجعلها كذلك. وتنتج النزعة الفردية المفرطة للنظرية النفسية الهوبزية، التي تتعارض مع الكثير مما في الخبرة والمعرفة التاريخية، إلى حد ما عن المنهج الذي اتبعه في التنظير السياسي، وكان يهدف إلى أن يكون استدلالًا بشدة. وهو يعترف في De Homine قائلا:

إن عِلْمِي السياسة والأخلاق (وهما علما العدل والظلم، والإنصاف والجور) يمكن شرحهما بالاستدلال العقلي، لأننا من يضع المبادئ، أي موجبات العدل (وهي القوانين والمواثيق) التي نعرف بموجبها ما هو عدل وإنصاف، وما هو عكس ذلك، أي الظلم والجور؛ فقبل أن نوضع المواثيق والقوانين لم يكن العدل أو الظلم، ولا الخير العام أو الشر العام، أمرًا طبيعيًا بين الناس بما يزيد عن كونه كذلك بين البهائم.^(١٢)

هنا يهمل هوبز، شأنه في ذلك شأن عقلانيين كثيرين جاءوا من بعده، الأصول في العلاقات الاجتماعية الطبيعية الخاصة بالمعايير الأخلاقية والقانونية التي تعزز الدولة وتمنحها السلطة الشرعية. وهو بعبارة أخرى يتجاهل الجذور الطبيعية للفضائل الاصطناعية التي ينظر هيوم علاقة كل منها بالأخرى تنظيرًا

جيدًا. وكما هو الحال بالنسبة للعقلانيين اللاحقين، مثل سبينوزا Spinoza الذي يكاد يكون معاصرًا له، كان مشروع هوبز ضربًا من الهندسة الأخلاقية، التي يمكن من خلالها تطهير النظرية الأخلاقية (إن لم تكن الحياة الأخلاقية) من كل ما هو طارئ وتاريخي ومحلى وسريع الزوال فحسب. وقد شجعه تبنيه المنهج الهندسى على تجاهل تاريخية العديد من أشكال الحياة الأخلاقية والسياسية بينما لم ينكرها تمامًا. وهذه هي الحقيقة بالنسبة لتلك الأشكال التي لم يستفص أحد في بيان آثارها على الفلسفة إلى أن كشف عنها هيغل Hegel (وإن كان هناك تنبؤ بها في كتاب فيكو^(*) Vico^(١٣)).

ومع أن النقد التقليدي لهوبز يبدو في غير موضعه، فإن فكره تُضعفه نزعة عقلانية تغطي على الطابع الاجتماعي والتاريخي للظواهر التي هي موضوعات أبحاثه. ومع ذلك فليس صحيحًا أن عقلانية هوبز - التي ربما استمدتها من ديكارت Descartes وتتناقض تناقضًا حادًا مع النزعة الإمبريقية للثورة العلمية الوليدة في القرن السابع عشر - تقوده إلى تصور للحكومة يتنبأ بشمولية القرن العشرين. ومرة أخرى يقول أوكشوت:

قد يُقال... إن هوبز ليس مؤيدًا للاستبداد لكونه مؤيدًا على وجه الدقة لحق الدولة المطلق؛ ذلك أن نزوعه إلى الشك في سلطة التفكير، الذي ينطبق على "العقل الاصطناعي" للحاكم بصورة تقل عن انطباقه على تفكير الإنسان الطبيعي إلى جانب بقية نزعة الفردية، يفصله عن المستبددين العقلانيين في عصره أو في أي عصر. والواقع... أن هوبز كان عنده من فلسفة

(*) جيوفاني باتيستا فيكو (١٦٦٨-١٧٤٤) فيلسوف ومؤرخ إيطالي اشتهر بمفهومه عن الحق باعتباره فعلًا، وأشهر كتبه هو "العلم الجديد" Scienza Nuova الذي يقول فيه إن التاريخ من صنع البشر، لذلك فالبشر قادرون على فهمه الفهم التام، مثله مثل الرياضيات التي هي نتاج الخيال البشرى. وكان لفيكو أثره على كارل ماركس، كما أن فكرته "الفعل الصحيح" verum factum تنبأ بهرجامية بيرس. (المترجم)

الليبرالية أكثر مما هو عند معظم من زعموا الدفاع عنها، دون أن يكون هو نفسه ليبرالياً.^(١٤)

وقد اقتربت ملاحظات أوكشوت كثيراً من الصواب في هذا الموضوع؛ إذ لم يكن هوبز الشمولى الأول لمجرد أنه كان يرى أن مهمة الدولة هي تلك المهمة المقيدة والضرورية لضمان سلام المجتمع المدنى. ورغم إنكار هوبز تمتع الرعايا بالحقوق الأساسية الخاصة بحرية الاعتقاد (أو بأى شىء آخر، خلاف حفظ الذات)، فإنه يصر على أن التحكم فى المعتقد عن طريق الترويج لمعتقد تقليدى ليس من واجب الحاكم، وسوف يتعارض كذلك مع واجبه الأساسى الخاص بالحفاظ على السلم الأهلى. ولا يمكن للحاكم بأى حال من الأحوال (وهنا يتفق هوبز مع سبينوزا) التحكم فى المعتقد، حيث إن المعتقد ليس مسألة إرادة. ولا ينبغي للحاكم التدخل فى الرأى أو التعبير إلا بقدر تهديده للسلم (لأن هذا التدخل يتجاوز أغراض الحكومة). ولا يمكن أن يكون هناك شىء أبعد عن نية هوبز (أو أنأى من أى شىء يمكن أن يكون قد تخيله) من شرطة الأفكار الخاصة بالدول الشمولية فى القرن العشرين بما لديها من آلات دعاية ضخمة، وما تقوم به من تحقيقات لا تنتهى للتأكد من الاستقامة الأيديولوجية لرعاياها التمساء.

مفارقة الدولة الهوبزية هي أنه بينما تكون سلطتها غير محدودة، يكون واجبها أقل ما يمكن، وهو الحفاظ على السلم الأهلى. وينطوى السلم الأهلى هنا على ما هو أكثر من مجرد غياب الحرب الأهلية؛ فهو يشمل ذلك الإطار من المؤسسات المدنية الذى يعين الناس على أن يتعايشوا فى سلام مع بعضهم البعض، بغض النظر عن تنوع معتقداتهم ومشروعاتهم وندرة الوسائل التى يجرى بها الترويج لتلك المعتقدات والمشروعات وتعزيزها. ويعنى هذا أن السلم الأهلى يشمل مؤسسات الملكية الخاصة والحرية التعاقدية، ويفترض حكم القانون، ويقضى عدم التزام رعايا المجتمع المدنى بأى هدف مشترك خلاف التمتع بحرية السعى لتحقيق أهدافهم الخاصة. وليست حريات رعايا المجتمع المدنى حقوقاً مطلقة أو غير قابلة للتحويل كما يتصورها هوبز؛ إذ قد تحددها متطلبات السلم الأهلى التى يقضى

عليها تمامًا في غيابه. بعبارة أخرى، ليست حريات المواطنين في المجتمع المدني قيودًا مقدرة سلفًا على سلطة الدولة، بل توحى بها روح المجتمع المدني نفسه الذي يتماسك بالاعتراف بسلطة الحاكم، ويخلو من أى هدف مشترك قد يُدفع مواطنوه قسرًا لخدمته. ولأن للدولة الهوبزية (أو حاكمها الذي قد يكون شخصًا أو مجلسًا) من حرية التصرف القصوى بل غير المحدودة بالتأكيد، فإن سلطتها تتبع بالكامل من إسهامها في تجديد المجتمع المدني بسلام. ولابد أن يكون واضحًا أن التصور الهوبزى للدولة يتنبأ بالأنظمة ذات الاقتصاد الموجّه التى زحمت قرننا بمؤسساتها الآيلة للسقوط ومشروعاتها المتمردة. فما الذى لابد أن يقوله التصور الهوبزى فيما يتعلق بطبيعة الدولة الحديثة وشرطها؟ لنرّ.

الحقيقة الأولى والأساسية بشأن الدولة فى تصور هوبز أنها لا تملك موارد خاصة بها؛ فالذى يمدّها بأسباب الحياة هو ضريبة على الاستهلاك تستخدم فى دفع أجور الجيش المتطوع، وتكاليف النظام القضائى، وتمويل الأشغال العامة المفيدة. وليست الدولة الهوبزية دولة الحد الأدنى minimum state من ذلك النوع الذى تنظر له كتابات هربرت سبنسر Herbert Spencer أو روبرت نوزيك Robert Nozick، وهى ليست موجودة لحماية نسق خيالى من الحقوق الطبيعية غير القابلة للتحويل (الخاوية فى الواقع تماما) من ذلك النوع المُسلّم به فى فلسفتى لوك وكانط. ومع ذلك تشترك دولة هوبز مع دولة الحد الأدنى كما تصفها الليبرالية الكلاسيكية فى صفة مهمة، هى أن مهمتها ليست توزيع الموارد على رعاياها، وذلك لسبب بسيط، هو أنها لا تملك أصولا خاصة بها. وتتحصر مهمة الدولة الهوبزية فيما يتعلق بمؤسسة الملكية الخاصة، كما هو الحال بالنسبة للدولة الليبرالية الكلاسيكية، فى تحديدها للممارسات والمواثيق التى تحكم حيازتها ونقلها وإجراءات التحكيم فيما ينشأ حولها من نزاعات. وعليه فإن مهمة الدولة الهوبزية هى تحديد حقوق الملكية وتأسيس حكم القانون بما يسمح بإصدار وتنظيم الأحكام الخاصة بها. وإذا ما أعفيت من هذه المهمة، فلن يتبقى لها شىء آخر تقوم به. ولنبحث الآن تناقض دولة هوبز مع الدولة الحديثة؛ فلكل دولة حديثة أصول ضخمة تملكها أو تسيطر

عليها، وتطالب تقريبًا بنصف الثروة التى تنتجها المجتمعات المدنية الواجب عليها حمايتها. وعلاوة على سيطرتها على الدخل العام اللازم لتمويل الدفاع القومى، والنظام القضائى، والأعمال الخيرية، والأشغال العامة، تدير الدول الحديثة كافة أنظمة ضخمة لتحصيل الضرائب والرعاية الاجتماعية القائمة على إعادة توزيع الثروة، حيث يحوّل بذلك الدخل والثروة كُرهاً عبر مزيج من جماعات المصالح والضغط. بل إن الدول الحديثة كلها دخلت "بزنس" خلق الثروة نفسه؛ فقد غزت الدولة الحديثة أنشطة خلق الثروة الخاصة بالمجتمع المدنى بدرجة كبيرة من خلال مجموعة من الرسوم ومن خلال الدعم، والممارسات المصرفية غير السليمة، والأعداد الضخمة من اللوائح والسلطات التنظيمية، لتشكل بذلك البيئة التى تعمل بها المشروعات التجارية، وتصبح هى نفسها مشروعات تجارية ضخمة. وأخيراً، فإن كل دولة حديثة تملك أصولاً ضخمة خاصة بها من الأعمال المؤمّنة أو المملوكة على المستوى الفدرالى، ومن الأرض والمصانع من كل نوع. ونتيجة للقوة الاقتصادية الرهيبة التى تتمتع بها الدولة الحديثة، فإن ما تستولى عليه من دخل مواطنيها وثروتهم يفوق كثيراً ما كان مسموحاً به للحكام الإقطاعيين (حيث كانوا مقيدين فى العادة بيوم واحد من بين ثلاثة أيام من عمل أقنانهم)، كما أنها تمارس نفوذاً توسعياً فى كل مجال من مجالات الحياة الاجتماعية لم يسمع أحد عنه منذ الممالك الاستبدادية بأوروبا فى بداية العصر الحديث.

وفيما يتعلق بعزل نمو الدولة الحديثة، فإننا قد نتوقع بشكل معقول أن يعود الكثير منها إلى ظهور الديمقراطية الجماهيرية. وقد أضاف المتُظهِرون الهوبزيون الجدد المعاصرون، من أمثال مدرسة الخيار العام بفرجينيا^(١٥) Virginia Public Choice School، الكثير إلى فهمنا عن حقيقة نزوع الدول الحديثة إلى التوسع من خلال تحليلهم لما أسموه اقتصاديات الحياة السياسية. والحكمة التى توصل إليها منظرو فيرجينيا هى النزعة نحو تنامى حجم الحكومة وتزايد سيطرتها على المجتمع المدنى بسبب الرغبة الجامحة لدى الفاعلين السياسيين كافة لتحقيق الحد الأقصى من المنفعة مثلما يتصرف الفاعلون فى السوق. فإذا كانت البيئة التى يعمل

بها الفاعلون السياسيون وتتشكل من خلالها جماعات المصالح هي بيئة ديمقراطية جماهيرية، فحينئذ تكون هناك نزعة شديدة القوة نحو تنامي حجم الحكومة وتزايد سيطرتها على المجتمع المدني. ولأن من مصلحة الساسة على الدوام تقديم المنافع لجماعات المصالح القائمة بالفعل أو الجديدة، بدلاً من الحد منها أو سحبها، فإن مكاسب الجماعات المركزة والمتواطئة التي تحول دون تدفق الأموال أهم من الناحية السياسية من خسائر الجماعات الأكثر تشتتاً. ولذلك غالباً ما تميل الدول في الديمقراطيات الجماهيرية الحديثة إلى خدمة المصالح الخاصة بدلاً من حماية المصلحة العامة أو تعزيزها. وعلى عكس النظرية الكلاسيكية للدولة، باعتبارها المصدر الرئيسي لتوفير المنافع العامة، أى تلك المنافع غير القابلة للتقسيم أو لاستثناء أحد من الحصول عليها، وتستوجب تقديمها للكل أو عدم تقديمها لأى شخص، تتولى الدول الحديثة توفير المنافع الخاصة أولاً وقبل كل شيء. وبينما نجد فى التصور الهوبزى أن الدولة موجودة لتوفير منفعة السلم الأهلى الخاصة فى عموميتها، فإن الدولة الحديثة وجدت لتحقيق الأفضليات الخاصة لجماعات المصالح التواطؤية. وقد شغلت الدولة بذلك عن وظائفها الأساسية الخاصة بالحفاظ على السلم وصيانة مؤسسات المجتمع المدني وأهمتها إهمالاً شديداً.

كان لتحول الدولة الحديثة من راعٍ للمصلحة العامة ومؤرّد للمنافع العامة - وهو ما كان عليه الحال فى بريطانيا والولايات المتحدة بشكل أساسى حتى الحرب العالمية الأولى - آثاره العميقة على المجتمع المدني. وكان أثره الأساسى هو إضعاف حيوية المؤسسات المستقلة التى هى شريان الحياة بالنسبة للمجتمع المدني؛ فقد أخضعت المنظمات الخيرية والنقابات والمؤسسات التعليمية وقطاعات كبيرة من الحياة الثقافية التى كانت تتمتع قبل ذلك بقدر كبير من الاستقلال لنفوذ الدولة، أو وضعت تحت سيطرتها، وتضاعل مجال النشاط الفردى الحر، وهو مجال الحرية التعاقدية، بينما تعاظم مجال المنظمات التراتبية، وهو مجال المنزلة والمكانة. تلك هى العملية المشنومة التى أوضح معالمها كُتّاب كلاسيكيون من أمثال مين Maine وأكتون Acton، وألقت الضوء عليها فى عصرنا، وإن كان ذلك

بمصطلحات مختلفة لكنها تثرى بعضها البعض، كتابات هيلير بيلوك Hilaire Belloc، خاصة كتابه "دولة المستعبدين" The Servile State وكتاباته ف.أ. هايك، خاصة كتابه "طريق الاستعباد" The Road to Serfdom. إنها العملية التي يتم من خلالها تحويل مواطني المجتمع المدني الأحرار إلى موظفين تابعين أو وكلاء للدولة، وهي عملية قطعت شوطا كبيرا في الدول الحديثة كافة، إلا أنها وصلت إلى تمامها المرعب في الدول الشمولية المنتسبة إلى التكتلات الشيوعية، التي سوف أتاولها بالبحث في ختام هذه التأملات.

أدى تآكل المجتمع المدني في الديمقراطيات الحديثة، من خلال الدولة النزاعة إلى التوسع في كل مكان، إلى نشوب حرب سياسية حول إعادة التوزيع. ولأن الدولة إمبراطورية تحدد وتفرض طريقة وأحكام لعبة التجمعات الأهلية، فقد أصبحت هي السلاح الأمضى في الصراع السياسي الدائم حول تخصيص الموارد. وتعود الرغبة في الاستقواء بالدولة، جزئيا، إلى ضخامة ما تملكه أو تسيطر عليه من أصول، فضلا عن أنه ما من أصل خاص أو مشترك بمأمن من الغزو أو المصادرة من جانب الدولة. ولأن الدولة هي الجهاز الذي يضمن التعايش السلمي بين التجمعات الأهلية، تصبح هي نفسها أداة للنهب، والحلبة التي تجرى فوقها الحرب القانونية التي يقا تل فيها الكل ضد الكل. لقد أصبحت قواعد لعبة التجمعات الأهلية، أى تلك المنظمة للقوانين التي تحدد حقوق الملكية والحريات التعاقدية وأنماط التجمع الطوعي المقبولة، هي نفسها الآن موضع نهب وسلب. وتتشط جماعات الضغط والمصالح المشتركة باستمرار لصياغة تلك القواعد بما يتناسب مع مصالحها، وذلك من خلال حشد تأييد السلطات النظامية أو استعمارها أو استمالتها أو باستخدام وسائل التخريب الصريح، الذي تُكره عليه في أحيان كثيرة كنوع من الدفاع عن النفس، حين تصبح على يقين من أنه ما لم تتمكن من تغيير الإطار القانوني والنظامي لمصلحتها فسوف يعدله منافسوها بما يتعارض مع مصالحها. وسرعان ما تصبح الحياة المدنية أشبه بحالة الطبيعة الهوبزية التي كان المقصود أن تتفدنا الدولة منها. وتتسم حالة الطبيعة عند هوبز، كما صرح بذلك

مراراً العديد من المعلقين المحدثين،^(١٦) بما يشبه "خيار السجين" Prisoners' Dilemma كما تعرفه نظرية المباريات، حين يضطر اللاعبون للعمل ضد مصالحهم بسبب الشك الذى يواجهونه بشأن السلوك المستقبلى للآخرين، واحتمال أن يُكرَه هؤلاء على تبني سياسات مدمرة للذات. وفى الغالب الأعم يصبح اللاعبون فى "خيار السجين" مكرهين على مهاجمة الآخرين أو خداعهم، بسبب شكهم المنطقى فى سلوك هؤلاء الآخرين المستقبلى تجاههم. والدولة الهوبزية هى الحل الكلاسيكى لهذا الاختبار؛ ذلك أن العقد الهوبزى باشرطه الاتفاق على ضرورة الانصياع للقواعد المتفق عليها سلفاً يُخْرِج المتعاقدين من الصراع المدمر إلى سلام الحياة المدنية. غير أن مثل هذا الترتيب يعد معكوساً فى الدولة الحديثة؛ فالأفراد والمؤسسات التجارية مكرهون على تكوين تنظيمات متواطئة من أجل الاستيلاء على الدولة ذات النزعة التدخلية، لمجرد علمهم أنهم ما لم يفعلوا ذلك فسوف يفعله الآخرون. ونتيجة لذلك انصرفت جهودهم عن الإنتاج وتحولت إلى كفاح سياسى حول قضية إعادة التوزيع. ولا يمكن أن تكون النتيجة النهائية لمثل هذا التحول فى أشد صوره ضراوة سوى حياة تنسم بالفقر الشديد والوحشية من نوع تلك التى رسمها هوبز فى حالة الطبيعة.

ربما لم تصل الأمور بعد إلى هذا الحد فى الديمقراطيات الغربية الكبرى. ومع ذلك فإن نماذج مثل الأرجنتين فى عهد دكتاتورية بيرون، أو بريطانيا فى عهد حكومة العمال الأخيرة، تصلح لتحذيرنا من الإفراط فى الشعور بالرضا؛ فالواقع أن الركود الناجم عن إضعاف المجتمع المدنى ونزوع الدولة المفرط إلى التوسع يزداد جلاءً حين تسلك الولايات المتحدة نفس نهج التصلب الاقتصادى الذى اتبعته أوروبا والذى لا يمكن أن تكون نتيجته سوى المزيد من النزعة التدخلية غير محسوبة العواقب. وتحول الدولة الحديثة من حارس للتجمع المدنى، يعبر كتاب هوبز "اللويثان" خير تعبير عن صراعاته وينطوى على أفضل تنظيره، إلى فرس بحر تهيمن عليه الشركات، له آثار تمتد إلى ما وراء المجال الاقتصادى بكثير. وما حرب إعادة التوزيع الاقتصادية نفسها إلا المظهر أو الوجه الأكثر إلحاحاً

لوهن الحكومة الحديثة وضعفها الذى يمكن إدراكه بسهولة. أما ميدان الصراع الآخر فى الدولة الحديثة فمذهبي وليس اقتصاديًا، يكشف عن نفسه فى ذلك المرض المعاصر والمتمثل فى التقيد المفرط والحرفى بالقانون. ومرة أخرى يصبح نقيض المفهوم الهوبزى مفيدًا؛ ففى المجتمع المدني، وفقا لرؤية هوبز وكذلك لوك وبيرك وإن كان ذلك يشكل أقل جلاء وعمقا، يمتلك الرعايا كافة الحقوق نفسها فى ظل حكم القانون. ويمكن للحاكم وحده، باعتباره واضع القانون، أن يتعداه إذا ما اقتضت ذلك مسؤوليته كحارس للسلم الأهلى. وتعتبر الحريات الكامنة فى التجمع المدنى من أقدم الحريات الليبرالية، وهى: حريات المهنة والضمير والعقد والارتباط وغيرها. وعند ممارستهم لهذه الحريات يخلق المواطنون كما هائلاً من التجمعات الوسيطة التى يجرى من خلالها التعبير عن المجتمع المدنى. وبصرف النظر عما إذا كانت تلك التشكيلات العفوية تتعلق بجمعيات صديقة للبشر، أو أندية رجال، أو ملاذات رهبانية، أو جمعيات تبشيرية، أو منظمات خيرية، فمن الممكن أن يجسد كل منها روح جماعته الخاصة، إلا أن الكل ملتزم بالمجتمع المدنى نصاً وروحاً. وتعتمد هذه التجمعات فى وجودها وتجددّها فقط على التزام أعضائها، ولا يتمتع أى منها بميزة خاصة تزيد عما يتمتع به سواها من التشكيلات. وعلى أية حال فقد كان هذا هو الوضع فى إنجلترا والولايات المتحدة وأغلب دول أوروبا معظم الفترة من أواخر القرن السابع عشر حتى الحرب العالمية الأولى. وفى الدولة الحديثة، فإن ما تسعى المؤسسات الوسيطة والجمعيات التطوعية للحصول عليه من الحكومة ليس الحرية العادلة فى ظل حكم القانون، وإنما الاعتراف السياسى والميزة القانونية. بل إنها تسعى كذلك للحصول على الإقرار السياسى للقيم والمعايير التى تجسدها تنظيماتها وتعبّر عنها. وتتصل أعمق سمات الحياة الاجتماعية فى الدولة الحديثة بذلك الجانب من الطبيعة البشرية الذى أهمله هوبز إهمالاً بيّناً؛ وهو نزوعه إلى الانتماء الجمعى. وبدا فى المجتمعات المدنية فى أوروبا وأمريكا القرن التاسع عشر أنه كان من الممكن إشباع هذا الميل إشباعاً كاملاً دون اللجوء إلى القسر السياسى من خلال تشكيلات الاجتماع الطوعى

العفوية. (ربما كانت الهويات الفردية فى تلك الأيام أشد قوة وأكثر ثباتاً وأقل حاجة إلى عون الاعتراف السياسى المريب). وفى دول القرن العشرين الديمقراطية، تبدو الحاجة إلى الانتماء الجماعى وكأنها تبحث علناً عن التعبير السياسى فى صورة مشروعات متنافسة من أجل الحماية السياسية للهوية الثقافية.

تلك هى الأهمية الحقيقية للممارسات المتنوعة فى العمل الإيجابى، وسياسة مناوأة التمييز، وحقوق الأقليات التى تشوه التشريع المعاصر وتحط من قدره بصورة كبيرة. وهى متطابقة فقط فى كونها علاجاً للظلم أو لأخطاء الماضى، إن كان هناك أى تطابق. كما أنها تعد مشروعات إثبات جماعى للذات تسعى إلى تحصين هوية محددة ومنحها امتيازاً ما بالوسائل القانونية والسياسية. وينبغى الإشارة هنا إلى ما أعنيه بقولى "الوسائل القانونية والسياسية"؛ فالمقصود به بيان أحد أوضح عيوب الدولة الحديثة، وهو تسييس العملية القانونية. وقد حدث ذلك فى الولايات المتحدة من خلال التضخم المدمر لخطاب الحقوق الذى يصب بموجبه كل نزاع أخلاقى وسياسى فى لغة خطاب الحقوق الذى يتسم بتقيده المفرط والحرفى بالقانون. وعليه فقد أصبحت المحاكم، ومعها عملية المراجعة القضائية كلها، مسارح للصراع العقائدى الذى تتبارى فيه الحركات السياسية والثقافية المتنافسة، من خلال وسيلة خاصة بتراث خطاب الحقوق المفلس فكرياً فيما يتعلق بالمضمون الحقيقى (وليس المدى المناسب أبداً) لتدخل الدولة فى الحياة المدنية. وصراعات المصالح والغايات، التى كانت حتى ذلك الوقت تُسوّى بالمساومة والحلول الوسط والفنون السياسية - مثلاً لا تزال تُسوّى حتى الآن فى عدد قليل من الدول الجاهلة (مثل بريطانيا العظمى ونيوزيلندا) التى لم يتخذ فيروس خطاب الحقوق فيها شكلاً وبائياً بعد - يجرى التنازع بشأنها فى الولايات المتحدة بعناد من خلال الدعاوى القضائية. كما أن الطوائف وأساليب الحياة المميزة، التى كانت فى يوم من الأيام مقصورة على ذلك التكيف المتبادل من خلال تلطيف مطالبها من بعضها البعض ومن الحكومة، لديها الآن حافز للدخول فى صراع قانونى وسياسى تستخدم فيه كل ما لديها من وسائل. لقد حل التقاضى محل التفكير السياسى، وضَعُفَ قالب

المعاهدات والحيل والقوى التعويضية الذى يجب أن يقوم عليه أى مجتمع مدنى تاريخى أو جرى تشويهه. ويستحق الأمر تكرار القول بأن هذه هى الدلالة الحقيقية للتنافس فى الجامعات والكنائس والمجالس البلدية والمحاكم الفدرالية فيما يتعلق بـ"حقوق" الأقليات العرقية، و"أساليب الحياة البديلة"، وعضوات جماعات الدفاع عن حقوق المرأة. وهى لا تُعنى بمد الأفراد المحرومين بشكل عادل بالحريات والحصانات التى يتمتع بها الآخرون من خلال الحرية العادلة فى ظل حكم القانون، بل بتأكيد الذات السياسية للهويات الجماعية التى تسعى كل منها للحصول على المزايا والاستحقاقات التى لا يمكن بناءً على طبيعتها مدها إلى الجميع. وقد بلغت الولايات المتحدة فى الإقلال من قدر القانون - وهو رأس المال الذى يجب أن يعتمد عليه المجتمع المدنى للحصول على دعمه اليومي - حدًا لم يعد من الصعب معه تصور الولايات المتحدة وكأنها تتجه صوب نقمة على الطريقة الأرجنتينية، حيث يبدد الضعف الاقتصادى والتجاوز العقائدى، وقد اتحدا معًا، إرث اللطف والكياسة.

لا يوجد أشد صور الدولة الحديثة سوءًا فى الديمقراطيات الغربية، بل ولا فيما يسمى بالعالم النامى أو الثالث، حيث أكملت الدول القومية التى أقيمت بشكل تعسفى خلع طرق الحياة التقليدية تحت رعاية أيديولوجيا التحديث المنقولة عن المركزية الأوروبية. فقد ظهر النقيض الحقيقى للدولة الهوبزية فى العالم الشيوعى. فالقاعدة السائدة هناك لا تكمن فى السلم وإنما فى التماثل الأيديولوجى وإعادة البناء الشمولى للحياة طبقًا للعقيدة الماركسية اللينينية. وفى ظل ظروف كهذه لا يمكن تصور وجود مؤسسات مستقلة تكوّن المجتمع المدنى، أو أى مجال من مجالات الحرية الفردية فى ظل حكم القانون. وتغزو سلطة الدولة القسرية كل زاوية وكل شق فى الحياة الاجتماعية، إلى حد تمكنها من اختراق وإضعاف الأسرة التى قد تكون بمثابة الوحدة الأساسية التى يقوم عليها المجتمع المدنى. وهناك نقطتان يجدر ذكرهما بشكل خاص حين نقابل بين الدولة الهوبزية والدول الشيوعية؛ ففي غياب القضاء المستقل والإجراءات القانونية للصحيحة، وفى ظل الوجود الكبير للجهات

المستعدة لاستخدام القسر الذى لا يخضع للقانون على هواها وبلا قيد أو شرط، لا يضمن أحد حماية القانون، أو حتى معرفة ما قد يكون عليه القانون. والنتيجة التى لا سبيل إلى تغييرها لا تقتصر فقط على استحالة ممارسة الحريات المدنية بأمان، بل إن الأمور قد تصل كذلك إلى عدم النص بشكل لائق على الحقوق المتعلقة بأسلوب الحياة الاقتصادية الحديث، وهى حقوق الملكية المحددة بشكل واضح والعقود التى تطبق بصورة موثوق بها على سبيل المثال. وهذا الحرمان، - بالإضافة إلى الثورة المفردة لجهاز تخطيطها المركزى على الأعراف الاجتماعية، هو السبب فى ذلك التبدد الشديد للموارد، وسوء الاستثمار، والفقر المدقع الذى اتسمت به الحياة السوفيتية.

والواقع أن النزعة الشمولية السوفيتية لا تتميز بالفقر الذى ابتلت به رعاياها فحسب، بل كذلك بالحرب التى أجبرتهم على خوضها ضد بعضهم البعض. ولم تكن الحرب الدائرة بين الرعايا السوفيت التى يخوضها الكل ضد الكل سوى الوجه الآخر للحرب الأهلية - أى الحرب على المجتمع المدنى - التى تشنها القوة السوفيتية منذ توجيها أول ضربة فى الانقلاب البلشفى. وبما أن الثروة والتعليم والرعاية الصحية منافع موضعية positional goods ، أى منافع شديدة الندرة إلى درجة أن تمتع شخص بها أو امتلاكه لها يعنى منعها عن الآخرين، فيتبين حينئذ على كل رعية فى النظام السوفيتى أن يتنافس مع الآخرين ويدخل معهم فى كفاح مرير للحصول عليها. وفى هذا الصدد يعيش المجتمع السوفيتى حالة تشبه حالة الطبيعة عند هوبز، يواجه فيه الكل خيارا يشبه خيار السجين، ويصبح كل شخص مكرها على العمل ضد مصلحته، ويسهم بالتالى فى إعادة إنتاج النظام (أو الفوضى) الذى يطبق على أنفاسه بشكل مباشر أو غير مباشر. وبهذه الطريقة يجبر الرعايا السوفيت على منافسة بعضهم البعض عند ارتقاء درجات سلم المسميات الاصطلاحية سعيا وراء منافع الحياة العادية من خلال النشاط الحزبى، أو بالإبلاغ عن بعضهم البعض فى الظروف القصوى، مجددين بذلك نفس النظام الذى يحولهم جميعا إلى أسرى. وقد يوجد التعاون فى أماكن أخرى فى المجتمع السوفيتى خارج

الملاذات التى لا تزال فيها قيم الحب، والولاء الأسرى، والإخلاص الدينى التقليديّة حية، كما هو الحال فى الاقتصاد الأسود الضخم غير الرسمى أو الموازي، والذى يبيح التعامل فيه فرصة أمام الرعايا العاديين لتحقيق نوع من الاكتفاء الذاتى. حتى هذه السلسلة المترابطة من التغيرات الطوعية قد يكون لها جانبها المظلم كونها تُمكن النظم، من خلال تغذية لا يمكن الاستغناء عنها بمدخلات رأس المال الغربى والتكنولوجيا الغربية المتكررة، من إعادة إنتاج نفسه دوماً عن طريق تخفيف الأضرار الناجمة عن التخطيط المركزى. وفى تقديرنا أن الوعود التى قدمها جورباتشوف فى مشروع البريسترويكا perestroika كانت وهمية تماماً؛ فكل حافز مادي للاقتصاد السوفييتى يكره رعاياه على التعاون والمساهمة فى عملية إنعاشه، رغم كل ما فيه من فقر وقمع لا يمكن تحاشيهما، إذ يتبنى العقل الليبرالى الغربى فكرة صائبة مفادها أنه لا توجد دولة شيوعية على وجه التحديد احتملت حتى الآن إعادة ظهور المجتمع المدنى. فربما تكون سلطة الكنيسة التعويضية قد نجحت فى إجبار الدولة الشمولية فى بولندا على التراجع. وتشهد الصين تجربة جريئة بحق، غير أن نتيجتها مازالت غير مؤكدة. ومما يؤسف له أنه ليس لدينا حتى الآن سبب لا لبس فيه لافتراض أنه ما إن نُصاغ الصلة الوثيقة بين دولة الطبيعة والحكومة التى لا تخضع لسيطرة القانون حتى تصبح ثابتة وتؤيد نفسها بنفسها.

لكن ماذا عن مستقبل الديمقراطيات الغربية؟ الواقع أنه لا يمكن الجزم بأن المشروعات الحديثة لتحسين مظهر الحكومة المفرطة فى اتساعها ولإعادة الكثير من سلطاتها لمؤسسات المجتمع المدنى المستقلة لم تكن سوى إبطاء أو عرقلة للتوجه العام الذى اتسم به القرن العشرون، والمتمثل فى النزعة التدخلية المتزايدة للحكومة؛ فالواقع أن حكومة تاتشر وإدارة ريجان لم تتجحا فى أى من مشروعاتهما الرامية لسحب الحكومة بشكل حاسم من الحياة الاقتصادية ولإعادة الحيوية إلى المؤسسات المستقلة. وكشأن الحكومات الشبيهة فى أماكن أخرى من العالم، فقد أعاق مشروعهما ميراث النزعة التدخلية الذى واجهته فى عبء الدين والإفراط فى وضع الأنظمة والقوانين والتضخم العنيد. إلا أن العقبة الأساسية التى تحول

دون الاستعادة الفعلية للشكل الهوبزى للحكومة قد لا تكون اقتصادية بحال من الأحوال. وتعود جذور مقاومة الدولة الحديثة للمشروعات الرامية لحبسها داخل الوظائف الهوبزية الخاصة بحفظ السلام والدفاع عن المجتمع المدني إلى الصلف الإنسانى النزعة الذى يحرك الديانات السياسية لهذا الزمان؛ ففى ظل تضاول عقيدة الاستسلام للإرادة الإلهية الصادقة وإحلال العقائد أو الأديان العلمانية التى أفرغت من المضمون الإلهى، لا يمكن للعقل الليبرالى الحديث قبول فكرة اختزال الدولة إلى جهاز شديد التواضع لا يقدم الخلاص للبشر وإنما يتحول إلى مجرد حاجز أمامى يشرع فى وجه العقوبات الكؤود التى تحول دون التمتع بحياة إنسانية محتملة. وما الدولة فى التصور الهوبزى إلا ملاذ مؤقت نحتفى فيه من شرور القدر الإنسانى، وقد نأمل أن تزدهر فى ظلها أشكال تميز كثيرة. وسلام المجتمع المدني فى الدولة المحدودة المتصورة على الأسس الهوبزية قد يجعل من هذا الوضع أمراً محتمل الحدوث، لكنه لا يضمن قيامه. ويكمن مأزق الدولة الحديثة فى نسب طبيعة التدبير السياسى إليها، ويستوجب حله التخلّى عن الوهم الليبرالى بأن الدولة يمكن أن تكون أكثر من مجرد شرط مسبق ضرورى لحياة صالحة تتعرض لميزاتها للخطر باستمرار:

هنا فى التجمعات المدنية، ما يهم ليس الإنجاز ولا
حكمة إدراك الإنجاز، وإنما السلام... ففى جنس
محكوم عليه بالبحث عن كماله ليس فقط فى أثناء لحظة
الطيران وإنما دائماً وأبداً فى اللحظة التى تليها، جنس
نكمن أرقى مزاياه فى تشجيع الرؤية الواضحة لعواقب
أفعاله وتتمثل أعظم حاجاته (التي لا توفرها الطبيعة)
فى التحرر من إلهاءات الوهم لا بد أن يتجسد اللويثان
العادل the Leviathan, that justitae misura atqua
ambiotionis elenchus فى اختراع لن يُزدرى ولن
يُغالى فى تقديره.^(١٨)

ويمكن مازق الدولة الحديثة في صيغتها الهوبزية الجديدة؛ فبعد أن أصبحت فريسة للعقيدة الليبرالية في ظل حرب ضروس لإعادة توزيع القيم السياسية، باتت ضعيفة حتى حين ازداد حجمها، فضلا عن أنها أهملت مهامها الحقيقية حين صارت خادمة للأحلام المستحيلة. بقى أن نرى ما إذا كان الارتداد إلى التواضع الهوبزى نفسه، الذى كانت الدولة تبدو فيه صغيرة وقوية فى آن واحد، يمثل أم لا مجرد رؤية تتطوى على الحنين إلى الماضى، وحلم عصر أشبه بعصر هوبز الذى كان صخب الديانات الهمجية قد صم آذانه وتملكه الشوق إلى السلام.

الفصل الثاني

سانتايانا ونقد الليبرالية

لم يكن لفكر جورج سانتايانا George Santayana تأثير واسع في أى وقت؛ ففلسفته، فى شكلها وجوهرها، تبدو معاكسة لتيار حسى ساد القرن العشرين، مما جعل الصمت يلف أية أصداء لكتاباتة الفلسفية منذ ذلك الحين، حتى بين معاصريه. هذا الإهمال من جانب الفلاسفة المحترفين والمثقفين المستبشرين لعمل سانتايانا يدعو للأسى، وذلك لأسباب كثيرة؛ فأسلوبه النثرى - المكثف والحكيم والمنمق فى أن واحد - جميل وفريد بين الكتابات الفلسفية فى القرن العشرين، لا يضاهيه إلا أسلوب القدامى والمختلفين جدا ممن برعوا فى الكتابات الفلسفية، مثل ديفيد هيوم. ومع أن أعماله لم تشكل جزءا من أى تراث مميز أو من مدرسة تحظى بالتقدير، فمازالت إسهامات سانتايانا فى مجموعة من العلوم الفلسفية، خاصة فى نظرية المعرفة ومذهب الشك والميتافيزيقا وعلم الأخلاق، تحوى على ما يمكن أن نتعلم منه؛ إن كنا على استعداد لقراءته بتعاطف فكرى. فقد جرى تجاهل إسهاماته فى تلك الموضوعات نتيجة - من ناحية - للإجحاف الأكاديمى الشائع الذى يرى أن كل من يتأنق فى كتابته لابد أن يكون أديبا أو شاعرا نثريا وليس مفكرا جادا من أى نوع، فضلا عن أن اللغة التى كتب بها سانتايانا لم تكن - من ناحية أخرى - تتسجم مع لغة المدارس التحليلية التى هيمنت على الفلسفة الأنجلو أمريكية معظم القرن العشرين. ومع ذلك، فربما يكمن السبب الرئيسى لتجاهل فكر سانتايانا فى ظروف حياته. وهو أمر محزن على أى الأحوال، فى أن أعماله نادرا ما تُدرّس الدراسة الجادة فى الوقت الراهن، مما يحرمنا من فكره الخاص بالمجتمع والحكم الذى يشمل عملا من أعمق وأوضح الأعمال النقدية لليبرالية التى ظهرت حتى الآن. ومن أعراض مزاجنا الفكرى فى زماننا هذا أن إحدى الدراسات المنهجية القليلة جدا عن فلسفة سانتايانا المنشورة فى السنوات القليلة الأخيرة تهمل بالكامل أى بحث لفلسفته

السياسية.^(١) ومن الصعب مقاومة الشك في أن فكر سانتاينا السياسي ليس مجهولاً للرأى الحديث فحسب، بل إن القليلين الذين سمعوا عنه يعتبرونه غير منسجم مع العصر إلى حد كبير ولا يتناسب مع روحه بالمرّة. ولهذا السبب وحده قد يكون فيه الكثير مما نتعلمه عن تهويمات النظرة الكلية الليبرالية السائدة وقبورها.

كانت ظروف حياة سانتاينا غير عادية، وغالباً ما كان لها تأثير على قدرتنا على فهم فكره. فقد وُلد سانتاينا في إسبانيا عام ١٨٦٣ من أبوين إسبانيين، واحتفظ بجنسيته الإسبانية طوال حياته، رغم مغادرته لإسبانيا وهو في التاسعة من عمره، وظلّ يعتبر نفسه إسبانياً على الدوام، وهو الذي تلقى تعليمه في الولايات المتحدة، وكتب كل أعماله الفلسفية وشعره بالإنجليزية، وأصبح ارتباطه بجامعة هارفارد، طالباً وأستاذاً، هو الارتباط الوحيد الطويل المدى في حياته. وكان مزاج سانتاينا الفكري، المتحفظ والساخر والشاعري، لا يشترك إلا في القليل مع المزاج المسيطر وقتها ومازال على الثقافة الأمريكية، مما أدى إلى نفوره من الحياة الأمريكية وتمرده عليها، وهو ما لاحظته زملاؤه في هارفارد. لذلك لم يكن مستغرباً أن يثير سلوكه حفيظة آخرين من أمثال ويليام جيمس William James الذي أغضبته غربة سانتاينا بنظرته الجادة والمتفائلة والواعظة، وعبر عن إدانته لفكره، شكلاً ومضموناً، إلى درجة اعتباره نوعاً من "العفن الخالص". وقد أصاب الذهول والغضب زملاء سانتاينا حين دفعه نفوره من الحياة الأمريكية والثقافة الأكاديمية إلى تقديم استقالته من الأستاذية في هارفارد عام ١٩١١ ورحل إلى أوروبا للأبد، حيث عاش حياة الباحث المستقل وأقام في الفنادق، ثم في دير في آخر الأمر، وظلّ منتجاً حتى وفاته في عام ١٩٥٢. وهناك بعض الشك في أن تبرؤ سانتاينا كان من وسط أكاديمي بات البحث الفلسفي فيه يتسم بطابع الحرفية والمؤسسية. يضاف إلى ذلك أن عدم مبالاة سانتاينا بالحساسية الأخلاقية المحسنة لعالم الفكر الأمريكي أثناء حياته عزز إهمال عمله الذي ولّدته غرائب نبرته ومضمونه.

ورغم سعة معرفة سانتاينا الهائلة بتاريخ الفلسفة، فمن الواضح أنه لم يتأثر بأي ممن درسهم من المفكرين. وكان يميل في سنواته الأخيرة إلى تصوير نفسه

على أنه المتحدث باسم عقيدة إنسانية نزاعة إلى الشك تدين بالمذهب الطبيعي، نادراً ما وجدت من يعبر عنها، باستثناء بعض الشعراء من أمثال لوكريشس^(*) Lucretius. ويمكن تلخيص تطوره الفلسفي بسهولة، فبالإضافة إلى رسالته للدكتوراه عن فلسفة لوتسه Lotze، كان أول كتاب مهم هو ما نشره عام ١٨٩٦ في النظرية الأخلاقية. ويتضمن هذا الكتاب وعنوانه "حاسة الجمال" The Sense of Beauty^(٢) كثيراً من الأفكار التي سادت كتاباته على مدى نصف القرن التالي أو يزيد، والتي كان من أبرزها تحليل للقيم بلغة ذات نزعة طبيعية وجسدية وجنسية إلى حد ما، لكنها لا تهبط في أى وقت إلى درك النزعة الاختزالية الفجة. ومن أهم إسهامات سانتايانا في هذا العمل المبكر جمعه المميز بين المادية اللوكريشسية القوية ذات الصلة بما هو موجود وبين التأكيد القوي للواقع الروحي بالفعل، الذى جرى توسيعه وتعميقه بتفصيل منهجى فى أول بيان فلسفى كبير له وهو "حياة العقل"^(٣) المنشور فى خمسة مجلدات عامى ١٩٠٥ و ١٩٠٦. أما مذهب سانتايانا الميتافيزيقى، الذى كان عبارة عن توليفة غامضة بل ربما مشوشة فى الأساس من الأنطولوجيا المادية ونظرية الجوهر التعددية، فقد جرى تطويره وتوسيعه فى المجلدات الأربعة لمؤلفه "عوالم الوجود"^(٤) Realms of Being المنشور فيما بين ١٩٢٧ و ١٩٤٢. وبالإضافة إلى هذين البحثين، نشر سانتايانا الكثير من مجموعات المقالات كان من أبرزها "رياح المذهب" Winds of Doctrine (١٩١٣)^(٥) و"مناجاة فى إنجلترا ومناجاة لاحقة" Soliloquies in England and Later Soliloquies (١٩٢٢)^(٦). ويتضمن "رياح المذهب" تقييماً لامعا ومدمراً لفلسفة صديقه برتراند راسل Bertrand Russel المبكرة، ويعلق فيه على إيمان راسل، المأخوذ عن ج.إ. مور G.E. Moore والذى تولى عنه فيما بعد بتأثير من نقد سانتايانا. فى هذا التقييم يشير سانتايانا إلى وجود صفات أخلاقية موضوعية لا تعتمد فى مضمونها بحال من الأحوال على قانون البشر، ويقول:

(*) فيلسوف وشاعر روماني عاش فى القرن الأول قبل الميلاد، اشتهر بقصيدته الطويلة "عن طبيعة الأشياء" التى تحاول تفسير الكون تفسيراً علمياً بغرض تحرير الناس من الخرافة والخوف من المجهول. (المترجم)

يحدث احتساء الويسكى انتشاء في الجسم البشرى بنسبة
تزيد على ما تحدثه القهوة، وأى رأى مخالف لذلك يعد
خطأ واضحا؛ ولكن يا لها من طريقة غريبة لإثبات
حقيقة، هي نسبية رغم كل شيء، للتأكيد على أن
للويسكى تأثيرا أكبر في حد ذاته، دون الإشارة إلى
الحيوان الذى يتأوله - كما لو كان السكر أمرا متصلا
فيه - ويظل كذلك حتى فقدان الوعي داخل زجاجة! (٧)

مقالات سانتاينا في "المناجاة" جديرة بالانتباه لأنها تتضمن بعض أكثر
تحليلاته نكاءً حول إخفاقات الليبرالية وتحولات الرأى التى تسببت فيها كارثة
الحرب العالمية الأولى. وتتناثر الأفكار الرئيسية لفلسفة سانتاينا السياسية فى أنحاء
تلك المقالات، إلا أنها تحظى ببيان كامل ولائق فى كتابه "الهيمنة والسلطات"
Dominations and Powers الذى ظهر قبل وفاته بعام.

فما هى إذن أهم العناصر فى فكر سانتاينا السياسى، وكيف أثرت على نقده
لليبرالية؟ الواقع أنه يمكن العثور على النواة الأساسية لرفض سانتاينا لليبرالية فى
ملاحظته التى تقول:

يوحى النموذج الليبرالى برأى معين حول علاقات
الإنسان فى الكون مفاده أن البيئة الأساسية، الإلهية أو
الطبيعية، إما فوضوية فى حد ذاتها أو لا يمكن للعلم
البشرى أن يدركها. هذه الطبيعة البشرية إما أنها
متنوعة تنوعا شديدا أو قابلة للتحديد فى بضعة عناصر
أساسية، يترك لكل عازف أمر تنويعاتها الفردية. ولذلك
لا يمكن فرض أى دين طبيعى أو علم أو طريقة
للسعادة؛ فهذه أمور تظل بطبيعتها، حتى فى أسسها،
مفتوحة دائما لكل إنسان كى يرتبها بنفسه ولنفسه.
وكلما أصبحت الأمور غير مستقرة على نحو متزايد

واختيارية فى المقام الأول، زاد احتمال وجود هذه الحرية فى العالم بأمان أكبر وأصبح تأثيرها أعمق.^(٨)

هنا يلقي سانتايانا الضوء على الدوجما أو العقيدة الأساسية للبيرالية الحديثة التى يؤمن بها كثيرون بعناد وطيش؛ فهذه العقيدة ترى الطبيعة البشرية نوعا من الخيال، أو الفوضى، أو الشيء الذى لا سبيل إلى معرفته، لذلك فليس من المنطق أن يبدأ الإنسان حياته من جديد، وأن يخوض كل تجربة فى الحياة وينتظر ما تسفر عنه. غير أن دوجماتية الشك لدى العقل الليبرالى تبدو أبعد ما تكون عن نظرة القدماء الذين كانوا يرون أن الطبيعة البشرية قابلة للمعرفة فى أهم جوانبها، وقالب ثابت ومستقر يمكن أن يستوعب بداخله التنوعات بين الأفراد والشعوب بأمان. وعليه فقد كان هؤلاء القدماء يرون أن الحرية ليست حقاً أساسياً غير قابل للتحديد مؤسسا على الفوضى، بل هي، على العكس، شيء شديد التحديد:

حين كانت الشعوب القديمة تدافع عما أسمته حريتها، كانت تقصد بتلك الكلمة الدفاع عن مصالحها الجلية والملحة فى أن لا تُدمر مدنها، وأن لا تُسلب أراضيها، وأن لا تُباع هى نفسها فى أسواق النخاسة. بل إن الحرية بالنسبة لليونانيين على وجه التحديد كانت تعنى ما هو أكثر من ذلك. وربما كان الافتراض العميق للفلسفة الكلاسيكية والقائل بأن لكل من الطبيعة والآلهة، من ناحية، والإنسان، من ناحية أخرى، طابعه الثابت، هو الذى أنتج المعانى الخاصة بالولاء الضرورى والفلسفة الصحيحة والسعادة القياسية والفن السوى... وحين كانوا (أى اليونانيون) يدافعون عن حريتهم لم يكن ما يدافعون عنه مجرد حرية الحياة، بل كان حرية الحياة بشكل جيد، والحياة بالشكل الذى لم تحى به الأمم الأخرى، بالدراسة التجريبية للعالم وللطبيعة البشرية.

وكانت هذه الحرية تتمثل فى اكتشاف السعادة الطبيعية
وفى السعى للحصول عليها. وهذه الحرية فى الاستزادة
من الحكمة وفى العيش فى صداقة مع الآلهة ومع
بعضهم البعض، هى الحرية التى دافعوا عنها فى
ثيرموبلى^(*) بالشهادة وفى سلاميس^(**) بالنصر.⁽¹⁾

ويرى سانتايانا أن الحرية الكلاسيكية هى حرية حكم النفس، وبها كانت
الشعوب المتحضرة تسعى لمعرفة فنون الحياة وهى متأكدة من أن معرفة مصلحة
البشر (فى حدود، مثلها مثل أى شىء آخر) هو أمر قابل للإنجاز. أما الحرية
الليبرالية فهي، فى المقابل، حرية الجموح والتطرف، وهى توليفة متعجرفة من
النزعة الفردية المتناقضة والنزعة الإنسانية العاطفية، كان اليونانيون سيزدرونها لو
أنهم كانوا قد انحدروا إلى مستوى التدهور الذى يسمح لهم بتخليها. وعلى الرغم
من أن التناقض بين الحرية الكلاسيكية وحرية الحدائث الليبرالية يعد أمرا على قدر
كاف من الوضوح والجلاء، فإنه يجب ألا يقودنا إلى إساءة تفسير رؤية سانتايانا
الأخلاقية ووجهة نظره السياسية؛ فقد كان سانتايانا، شأنه شأن اليونانيين، يعتقد أن
الطبيعة البشرية شىء ثابت ويمكن معرفته، وله حدوده التى لا لبس فيها ومجاله
المحدد من التتويجات، ومع ذلك فقد كان يختلف اختلافا شديدا عن اليونانيين - أو
على الأقل الدوجمائيين منهم، مثل أرسطو - فى تصوره للمنفعة البشرية
ومضمونها؛ إذ يرى سانتايانا أن المنفعة البشرية تختلف باختلاف أنواع البشر الذين
حققوها أو الذين أخفقوا فى تحقيقها. فليست هناك منفعة أسمى واحدة بالنسبة للناس
كافة، مثل التأمل عند أرسطو أو حياة العمل والصلاة عند توماس الأكويني. فضلا
عن أنه ليس هناك شكل واحد للحياة الجماعية، كشكل الدولة - المدينة polis، يمكن
اعتباره حاضنا للازدهار البشرى. بل هناك تنوع مقيد، ولكنه مشروع، للمنافع
الفردية والجماعية. وهو محرك استبدادى فى الفلسفة السياسية (تعبّر عنه الليبرالية

(*) ممر ضيق شرقى اليونان شهد مواجهة غير ناجحة بين اسبرطة والفرس عام ٤٨٠ ق.م. (المترجم)
(**) جزيرة يونانية جرت قبالتها معركة بين اليونانيين والفرس عام ٤٨٠ ق.م تمكن فيها اليونانيون بقيادة
ثيموسكليس من هزيمة الفرس. (المترجم)

الحديثة كأفضل ما يكون) لرفع أى منها إلى مرتبة المنفعة الكبرى. وكما أن الحياة الصالحة بالنسبة للفرد قد يعبر عنها نمط الإنتاجية البرجوازية أو الترف الأرستقراطي، والتقوى أو متع الغرائز، فإن الملكية أو الجمهورية، والاستثمار الحر أو نمط الإقطاع فى النظام الاجتماعى التقليدى قد تكون بدورها أشكالاً قانونية من المنفعة البشرية. أما محتوى المنفعة البشرية فى أى زمان أو مكان فمسألة قابلة للدراسة والتفكير المقروء وليس التشريع، تتطوى دائماً على هامش من المصادفة والنزوة، وهو ما لا يمكن لأية نظرية أن تخفف من حدته. وما تستبعده نظرية سانتاينا الأخلاقية على وجه التحديد لا يتعلق بتأكيد على نسبية المنفعة الجزئية أو بالأحرى موضوعية المنفعة المحدودة، بل تنوعها غير المحدود وانفتاحها الذى لا سبيل إلى معرفته على كل جديد لم نسمع عنه، ومطاوعتها وقابليتها للتشكل بواسطة الإرادة البشرية والخيال الطوباوى أو الإصلاحى.

إن التقدم هو، باختصار، ما يستبعده تصور سانتاينا الأخلاقى. ليس معنى ذلك أن سانتاينا ينكر، بروح من العناد الكاره للبشر، أن الترتيبات البشرية غير قابلة للتحسن. وهو لا يقر النسبية المتطرفة كذلك، لأنه لا ينكر أن هناك أشكالاً أفضل وأخرى أسوأ من الحكم، وأن هناك مزايا ومساوئ يشترك فيها الناس جميعاً. ويبعد سانتاينا عن الدوجماتية الضيقة للفلاسفة الأخلاقيين اليونانيين الكلاسيكيين حين يصر، فى تراث ديموكريطوس^(*) ولوكريشس، على التنوع المشروع لأعراف الحياة وأساليبها. ومع ذلك فهو لا يقر فى أى موضع بدعة الإباحة اللبرالية؛ تلك البدعة القائلة بأنه ليس هناك ما يمكن اختياره من بين التقاليد والثقافات. أما رفضه للتقدم فيقوم على أسس أخرى أكثر معقولة؛ فحين يحدث تحسن محقق فى أحوال البشرية فإن ذلك لا يتم كأمر حتمى وإنما كمصادفة أو بفعل الإرادة البشرية، لكنه يظل قابلاً للنقض باستمرار. ويوضح سانتاينا ذلك بقوله:

(*) فيلسوف يونانى عاش فى أواخر القرن الخامس وأوائل القرن الرابع قبل الميلاد ويعرف بالفيلسوف الضاحك. وقد وضع نظرية ذرية للكون وأمن بالمبدأ القائل بأن المتعة مع التحكم فى النفس هى هدف الحياة البشرية. (المترجم)

التقدم حقيقة في كثير من الأحيان. وحين نفترض أن هناك غاية محددة يتعين تحقيقها، فإننا نتبع في بعض الأحيان طريقة متواصلة لبلوغ تلك الغاية، كأن نقرر بتر ساق كسرت؛ ويُعدّ هذا النوع من التقدم في مجمل الخبرات البشرية أمراً مرغوباً فيه. لكن الإيمان بالتقدم، مثله مثل الإيمان بالقدر أو بالرقم ثلاثة، خرافة محضة؛ فمن الجنون القول بأن فكرة ما، والمقصود هنا فكرة التحول إلى الأفضل، تحققت في مكان ما لأنها تملك القدرة على تحقيق نفسها بشكل حتمى في ذلك المكان، وأن هذه الفكرة لا بد وأن تحقق نفسها سرّاً في كل مكان آخر، حتى حين يكون ذلك مناقضاً للحقائق.^(١٠)

حينئذ تصبح فكرة وجود قانون للتقدم، أو ميل لا يمكن مقاومته بحال من الأحوال للسير نحو الأفضل، يصبح حينئذ مجرد خرافة، وهى إحدى خرافات معتقدات الدين الزائف الحدائى الخاص بالنزعة الإنسانية. وحتى لو وُجد هذا القانون أو الميل، وكان بالإمكان إقامة الدليل عليه، فسوف يكون الإيمان بالتقدم ضاراً في رأى سانتايانا؛ ذلك أنه يؤدي إلى تكريس عادة مفسدة للذهن تُقيّم فيها الأشياء ليس بناءً على امتيازها أو كمالها الحالى، وإنما على أساس ذرائعى instrumentalist باعتبار أنها تؤدي إلى شيء أفضل، وهى تُدخل في الفكر والإحساس نوعاً من تبرير العدالة الإلهية التاريخي، الذى يبرر فيه شر الماضى على أنه وسيلة لمنفعة الحاضر والمستقبل. وتجسد فكرة التقدم نوعاً من عبادة الزمن time worship (وهو التعبير الذى استخدمه ويندام لويس Wyndham Lewis) التى يُنظر من خلالها إلى تفاصيل عالماً وتُقيّم ليس بما هى عليه، بل بما يمكن أن تكون عليه؛ وبذلك نصبح محرومين من الإحساس بالحاضر وكذلك من رؤية الأبدية. وتتطوى فكرة التقدم كذلك على عيب آخر؛ فهى تفترض أن هناك معياراً ثابتاً يمكن به قياس التحسن، وهو فى هذه الحالة عبارة عن سلسلة متعاقبة من تلك المعايير المتطورة. صحيح أن البشر، مثلهم مثل سائر الأنواع الحيوانية،

يشاركون في حاجات بعينها، وأن وضعهم يتحسن إلى الأفضل في حال تلبية تلك الحاجات، ولكن في النوع البشرى، وليس في الأنواع الأخرى، يستحضر تحقيق هذه الحاجات الأساسية غيرها من الحاجات، ويغير من المعايير التي يمكن بها قياس التحسن المستقبلي. وليس هذا التحول الذاتي للبشرية عن طريق تلبية حاجاتها عملية خطية أو ذات بعد واحد؛ فالأفراد والشعوب الذين يعيشون في أوساط تاريخية وثقافية مختلفة قد يعانون منها بطرق مختلفة. وليست آثارها مفيدة على الدوام فيما يتعلق برفاهة البشر:

ربما يكون الحفاظ على التقدم أو الاعتراف به ممكنًا بالنسبة للمهارات القابلة للنقل فحسب. أما عندما تقوم هذه المهارات بتطوير نفسها أو بتطوير الطبيعة البشرية فإنها تغير من أساسها، وبناءً على تغير الأساس وتحويل الطبيعة البشرية ذاتها لا يعود معيار التقدم أخلاقيًا وإنما يصبح ماديًا فحسب، وهي مسألة تتعلق بتزايد درجة التعتد أو الحجم أو القوة. ونحن جميعًا نشعر في زماننا هذا بالغموض الأخلاقي للتطور الآلي؛ فهو في ظاهره يزيد الفرص، ولكنه يقضى على إمكانية الحياة البسيطة أو الريفية أو المستقلة. وهو سخي في تقديمه للمعلومات، ولكنه يقضى على السيادة إلا في الفعاليات الثقافية أو الآلية. ونحن نتعلم لغات كثيرة، ولكننا نحط من قدر لغتنا. ومع أن فلسفتنا انتقادية إلى حد كبير ونظن أنها مستتيرة، فهي صخب من اللغات الاصطناعية التي لا تفهم بعضها البعض.^(١١)

أينما تسدُّ فكرة التقدم الثقافة الحديثة، خاصة في أمريكا (حيث تحرك الكثير مما يعرف بالنزعة المحافظة)، فمن الطبيعي أن تجد في الليبرالية مبتغاها. وتكمن المفارقة الأساسية التي تتطوى عليها الليبرالية الحديثة في أن أية عقيدة سياسية

تقوم على تكريس الحرية (كما كان الحال بالنسبة للبراليين الكلاسيكيين وتوكفيل Tocqueville وكونستان Constant وماديسون Madison ومذهب التنوير السكوتلندي) تجد نفسها مضطرة، عن طريق فكرة التقدم، لأن تخضع الحرية لعملية تعزيز الرفاهة العامة. وكما يشير سانتاينا، فإن "أكثر البراليين جدية هم أسرعهم شعورًا بالحاجة إلى استبداد جديد؛ فهم أول من يؤيد المشروعات الضخمة لتحسين العالم، غير آبهين بما يصاحبها من آثار على الحرية التي قدّرها جيل سابق من الليبراليين الحكماء". ويقول لنا سانتاينا "إنهم [أى أكثر البراليين جدية] ينقذون المبادئ الليبرالية بقولهم إنهم يستحسنونه [أى الاستبداد الجديد] استحسنًا مؤقتًا فحسب، باعتباره وسيلة ضرورية لتحرير الناس. ولكن لتحرير الناس من ماذا؟ من عواقب الحرية".^(١٢) ولا يشير شيء فى تحليل سانتاينا إلى أنه كان من الممكن تحاشي هذا التحول للبرالية من عقيدة للحرية إلى عقيدة للتقدم من خلال الاستبداد الجديد، أو إلى أنه قابل للنقض بطريقة ما فى الوقت الراهن (كما يتخيل الليبراليون الكلاسيكيون المعاصرون مثل هايك). كما أنه لا يفترض أن النظام الحالى لدولة الرفاهة الليبرالية الرأسمالية، التى تهيمن عليها الشركات (كما قد نسميها) مستقر أو باق. وهو يقول "لقد كانوا [أى الليبراليون] محقين ولا شك فى أن يتقوا بتحريك العالم صوب القضاء على المؤسسات والفضائل والمعتقدات التقليدية، ولكن هاهو النصف الأول من القرن العشرين قد أثبت أن ثروتهم وذوقهم وحريرتهم الفكرية سوف تذوب داخل نزعة همجية غريبة سوف تعتبرهم خلاصًا جيدًا".^(١٣) إذن فالعصر الليبرالى فى رأى سانتاينا هو على النحو الأوضح عصر انتقالى؛ ذلك أن مفاهيمه الحاكمة الخاصة بالتقدم والحرية قد حطّ من قدرها أو اتسمت بالارتباك أو أصابها التشويش، وفوائدها فى نمو الثروة والمعرفة مشكوك فيها وغير ثابتة، واستقرار النظام الاجتماعى الذى قام عليه اتساع القوى البشرية هذا هش. والسؤال هو: ما الذى يمكن أن يحل فى رأى سانتاينا محل الليبرالية؟

بغض النظر عما يعتقد سانتاينا أنه يمكن أن يحل محل الليبرالية، فقد كان واضحًا فى قوله إنه لا يمكن أن يكون امتدادا للبرالية بشكل آخر، فهو يقول إنه

"إذا كان هناك اتجاه سياسى ما قد أثار غضبى، فهو على وجه الدقة اتجاه الليبرالية الصناعية إلى الهبوط بمستوى الحضارات كافة إلى نمط واحد رخيص وكنيب."^(١٤) ولن تكون حقبة ما بعد الليبرالية، إن كانت ستأتى حقبة بهذا الشكل ولم تترد البشرية إلى الهمجية، هى تلك اليوتوبيا الفوضوية التى كانت تشكل باستمرار إغراء للبرالية تُنظر تنظيراً سانجاً فى كتابات هؤلاء الليبراليين المغالين فى ليبراليتهم، والفوضويين، مثل فورييه^(١٥) Fourier وبرودون^(١٦) Proudhon، وفى زماننا هذا مقلدى مذهب حرية الإرادة. وعلى أية حال فسوف يكون العصر ما بعد الليبرالى على العكس تماماً من تلك اليوتوبيا المتخمة باللعب بالألفاظ. وبداية سوف تخلص نفسها من روح الفردية تلك، غير المعروفة فى الواقع بين اليونانيين والرومان، وهى هدية اليهودية والمسيحية إلى حضارتنا. ويتصور سانتيانا أن الأمر المكبوت فى ثقافتنا الحديثة هو أن الليبرالية وغيرها من الديانات السياسية فى زماننا ما هى إلا زرية غير شرعية للتراث اليهودى المسيحى، وهو نفسه ليس سوى كبت (بالمعنى الفرويدى على وجه التحديد) لحاجاتنا الدينية وإحساسنا الدينى، أما الديانات السياسية - ليبرالية كانت أم شيوعية - فليست سوى عودة الحاجات المكبوتة إلى التسامى وإلى المقدس. وكما تمنى فلاسفة عصر التنوير الفرنسى وتبنوا، فإنه إذا تخلت الثقافة الأوروبية عن ميراثها المسيحى لكان من المحتمل أن تتخلى معه عن نزعتها الفردية، ولكانت نتيجة ذلك أبعد كثيراً عما حلمت به النظرية الليبرالية:

الصحة والحرية... إن هما استعيدتا مقابل هيمنة
المسيحية التى تتلاشى شيئاً فشيئاً، فقد تحتفظان
بمفاجآت للعقل الحديث؛ فالعقل الحديث ليبرالى

(*) فرانسوا مارى فورييه (١٧٧٢-١٨٣٧) مُنظر اجتماعى فرنسى كان يعتقد أنه بالإمكان تحقيق التوافق الكونى بإعادة تنظيم المجتمع إلى وحدات تعمل نفسها بنفسها تسمى المشركات أو الكتاتيبات phalanatères تضم الواحدة منها ١٥٠٠ فرداً يشتركون فى العمل والثروة والسكن. (المترجم)

(**) بيير جوزيف برودون (١٨٠٩-١٨٦٥) فوضوى فرنسى كان يعتقد أن النمو الأخلاقى البشرى سوف يقضى فى النهاية على الحاجة إلى القوانين والحكومة. (المترجم)

ورومانسى، ولكن حالة المجتمع ونظام الإرادة التى يوحى بها العقل المحض ما كانا ليصبحا رومانسين أو ليبريين، بل كانا سيصبحان عضوين بشدة، وأخلاقين وعسكريين وعلميين على نحو تام وبشكل تقليدى. ولربما تأق أعداء المسيحية الأدباء بسرعة إلى ذلك الهامش العريض من الحرية والحمافة الذى كانت تحاط به المسيحية دائماً فى العصور المسيحية السعيدة. ولربما تصرفوا بحمافة وبذكاء للحصول على ميزة فى ظل الكنيسة أفضل مما فى ثكنات المستقبل الاجتماعية. ولربما ترك الولاء العام المنقسم، ما بين دينى ودنيوى، المزيد من النقوب والشقوق لاختلاس النظر من خلالها أكثر مما كان سيتركه نظام العقل المكتظ.^(١٥)

لم يكن سانتايانا نفسه أسفاً على زوال روح الفردية التى رعتها العقيدة المسيحية وأوتها. ودون مشاركة منه فى التخيلات البدائية لنزعة عصر التنوير القومية، كان يميل إلى الترحيب بنوع من الوثنية المثالية تقبل فيها الأديان صراحة على أنها ضروب محلية من الشعر، وتصبح نسبية التدين أمراً مألوفاً. وسوف يصبح هذا الشكل السياسى للحقبة ما بعد الليبرالية إمبراطورية كونية. ومع أن سانتايانا نفسه رجل هامشى تماماً، انكسرت من موشور فكره الكثير من الثقافات القومية - الإسبانية والإنجليزية والأمريكية وغيرها - فإنه كان يبغض بحق العواطف القبلية المرتبطة بالدولة القومية الحديثة. وكان يفضل حماية شكل الحياة الاقتصادية والاجتماعية الذى راق له - وهو الشكل الأبسط والأكثر محليةً والأقل كلفة - بواسطة إطار من السلام الكونى. أما مثله الأعلى السياسى، وتصوره الخاص بالنظام ما بعد الليبرالى، فهو نسخة مثالية للدولة القديمة تمكن من وصفه جيداً فى مقال منشور فى عام ١٩٣٤ بعنوان "بدائل الليبرالية":

كان القدماء مبجلين؛ فقد كانوا يعرفون نقاط ضعفهم ونقاط ضعف أعمالهم كافة. ولم يكونوا يخافون القوى الظاهرة التي تحدث الفيضان أو الوباء أو الحرب فحسب، بل كذلك الأرواح الخفية المنتقمة الأكثر مكرًا والتي تزعج العقل، والنبوءات الغامضة كل الغموض. وقد أقاموا من خلال طقوس تتسم بالدقة برج مراقبة ومخزن غلال ومعبد صغير على جرف يعلو حقولهم ومراعيهم الواقعة على ضفة النهر. وكانت الدائرة المغلقة لنظامهم القومى، الريفى والعسكرى، واضحة للعيان باستمرار. وربما كانوا سيحكمون العالم فى يوم من الأيام من ذلك الحصن الصغير، ولكنهم كانوا سيحكمونه بمعرفة أنفسهم ومعرفة العالم الذى يحكمونه. وربما قبلوا وهم سعداء قوانين أكثر مما فرضوا. وكانوا سيفكرون على نطاق بشرى....وفى هذه الحالة، وبينما كانوا يمسكون الحقيقة فى أيديهم، كان من المحتمل أن تصبح السلطة معتدلة، بل ومقدسة. (١٦)

لقد تعرض تصور سانتايانا للنظام ما بعد الليبرالى، وهو تصور ينطوى على نقاط قوة ونقاط ضعف كثيرة، للانتقاد من زوايا مختلفة يعتبر بعضها أكثر ابتدأاً من البعض الآخر؛ فقد هوجم باعتباره ميالاً للفاشية، إلا أن نقده من هذه الزاوية لا أساس له؛ فلم يكن هناك ما يؤيد مثل هذا النقد سوى أن سانتايانا كان يعيش فى إيطاليا الفاشية فى الوقت الذى نشر فيه مقال "بدائل الليبرالية"، وربما ظن أن نظام موسوليني Mussolini أجدر بالبدائل القابلة للتحقيق. ومع ذلك يتعذر تبرير نقد رؤية سانتايانا ما بعد الليبرالية باعتبارها ميالة للفاشية لأن هناك أدلة لا لبس فيها فى كتاباته ترفض المبدأ الفاشى والممارسة الفاشية. ولا يمكن تفسير

الفقرة التالية من كتابه "هيمنة وقوى" إلا على أنها نقد صريح للدعاءات النيتشية
المبتذلة الخاصة بالزعماء الفاشيين:

أمن الممكن أن يكون هؤلاء الساسة الواقعيون قد نسوا
مبادئ الأخلاق، أم تراهم لم يسمعوا عنها؟ أليس هؤلاء
السوبرمانات سوى أطفال صغار أسيئت تربيتهم؟...
سوف يجلس زرادشت، الذي بات رئيسًا للوزراء، على
مكتبه لابسًا نظارته الواقية يستدعي السكرتير وراء
الآخر... يا له من سوبرمان مسكين! حين تصبح
الأمر لا تطاق من حوله، هل سيأسف على تلك الأيام
السعيدة بلا مسئولية حين كان يمكنه، كما في "أسطورة
بورجا"،^(*) أن يدعو علنًا كل السوبرمانات المنافسين له
إلى مأدبة كي يسممهم على مائدته؟ أم سيتذكر كيف
تجرع بنفسه النبيذ المسموم وقد أذهله الانفعال وبدا
جسورًا بنبل لكنه هلك على أفطع نحو؟ لم تكن تلك
الجرائم الخيالية الشجاعة في الواقع أكثر إرضاءً من
أحاييل هذه العبودية الرسمية، فكلاهما خيلاء وزهو.
وما الذي يمكن أن يعقب ذلك؟ إن تلك الطموحات
الجامحة (مع أنها قد تستدعي شيئًا جميلًا أمام العقل)
هي نفسها، جزئيًا على الأقل، شر، وسوف يفقد البطل
المضلل، مثل داموكليز^(**) Damocles أو مثل ماكبث

(*) عائلة إيطالية كان لها سطوة ونفوذ في الفترة من القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر وكانت
تضم ابن البابا ألكسندر السادس وابنته. وكان سيزاري القائد الديني والعسكري والسياسي النموذج
لكتاب ميكافيلي "الأمير". وكانت لوكريشيا دوقة فيرارا راعية للتعلم والفنون. (المترجم)

(**) تقول الأسطورة اليونانية إن داموكليز كان أحد رجال بلاط ديونيسيوس طاغية سيراكوسة. ولأن
داموكليز بالغ مرارًا في مدح حياة الحاكم السعيدة، فقد قرر ديونيسيوس دعوته إلى مأدبة فاخرة.
وبينما كان داموكليز جالسًا يتناول طعامه وقد أحاطت به كل مظاهر الترف والأبهة، إذا به ينظر فجأة
لأعلى فيرى سيفًا معلقًا بشعرة واحدة فوق رأسه. وهنا أدرك أن السلطة والثروة ممتلكات تحفها
المخاطر. وبات يُشار إلى كارثة توشك أن تقع بسيف داموكليز. (المترجم)

Macbeth الذى يرى الأشباح ويطارد الساحرات،
روحه عند الفوز بعالم حزين، وما إن يحقق رغباته
حتى تثير فزعته. هذه هى المبادئ الأخلاقية المبتذلة
والأساسية، ولكنى أتحدث عن أطفال وإلى أطفال، إنهم
زمرة من المغفلين الصغار يقودها بعض الأوغاد
الصغار. (١٧)

تكن الانتقادات الحقيقية لرؤية سانتايانا فى موضع آخر؛ فهناك أولاً سمة
ساذجة يتصف بها، دون أدنى شك، تصوره للنظام ما بعد الليبرالى. فهذا النظام لا
يمكن اعتباره ما بعد ليبرالى فحسب، وإنما ما بعد صناعى كذلك، ولا يتوافق مع
الحفاظ على سكان العالم الحاليين. فالعالم الأقل ازدحاماً قد يكون أفضل إلى حد
كبير، والعدد الحالى للسكان قد لا تكون إعالته ممكنة على المدى البعيد، إلا أنه من
الواضح أنه لن ينقص إلا بفعل كارثة لن يقضى فى أعقابها على النزعة الصناعية
التي يزدريها سانتايانا فحسب، بل كذلك على إمكانية وجود أى نظام ما بعد
صناعى بالشكل الذى تصوره هو. وهناك كذلك صعوبات شديدة فيما قاله سانتايانا
عن الإطار الإمبراطورى الذى يمكن داخله حماية الاقتصادات المحلية والريفية.
وتتطوى فكرته الخاصة بالإمبراطورية العالمية الليبرالية على قدر كبير من
الجادبية؛ فهي تعترف بأن الإمبراطورية وليست الدولة هى النظام السياسى
المناسب أكثر من غيره لتحقيق أهداف الحرية الفردية وحكم القانون وتفضى السلام
بين المجتمعات المحلية المختلفة، وهو ما يعترف به الفكر الليبرالى المعاصر.
وبينما يرسم سانتايانا الخطوط العامة لفكرة الإمبراطورية الليبرالية العالمية، نجده
يتساءل بأسلوب بلاغى:

لم لا تُفصل المجتمعات الأخلاقية عن الوحدات الإقليمية
أو القبلية كي تكون عضوية هذه المجتمعات الأخلاقية
طوعية، كما فى الكنيسة الحرة، ولا يتبناها سوى
البالغين الذين لديهم إحساس كامل بالنداء الباطنى الذى

يدعوهم إلى هذه الحياة الخاصة، ويتخلون عنها، دون
أى عائق مادي، بمجرد أن يفتر هذا النداء الباطني، أو
يترك مكانه لقرار أمين آخر؟^(١٨)

ومرة أخرى يقول:

في ظل هذا السلام الروماني، كما نسميه، من الممكن
حدوث تطور آخر؛ فليس المحتمل فقط هو أن تحافظ
كل أمة داخل أراضيها على لغتها وقوانينها ودينها في
ظل الضمان الإمبراطوري، ولكن حين تتمزج الأمم،
كما يحدث غالباً في المدن الكبرى أو في الأقاليم
المفتوحة بشكل مبهم أمام أى مهاجر، فمن المحتمل
كذلك أن تحتفظ جميعاً بخصوصيتها ولغتها وزبها
وحياتها العائلية إلى جانب الأجناس الأكثر مغايرة.^(١٩)

يتسم تصور سانتايانا بسمّة حاسمة هي الاعتراف بأن الشكل السياسي
للإمبراطورية الذي يتناسب أكثر من غيره من الأشكال مع الإبقاء على شرط
التعددية الثقافية - أى تعدد التقاليد وأساليب الحياة - يحظى بتأييد الليبرالية
الحديثة، غير أنهم يتصدون له في كل مكان. ومع ذلك فهناك قدر كبير من عدم
الواقعية في توقعاته الخاصة بالطريقة التي يمكن أن تظهر بها هذه الإمبراطورية
العالمية الليبرالية. غير أنه يرفض تأسيس هذه الإمبراطورية على سلام أمريكي
لأنه يعتقد أن قيم الثقافة الأمريكية نفسها، المنطلقة من نزعة إصلاحية إنجيلية
ونزعة تفاؤلية لا سبيل إلى تغييرها، لا تجعل الولايات المتحدة صالحة للقيام بدور
إمبراطوري. وهو يرفض كذلك، وبقدر أكبر من الشك، أن تكون الإمبراطورية
البريطانية (كما كانت عليه حين كتب لأول مرة ما أصبح فصلاً في كتاب "هيمنة
وقوى"^(٢٠)) نموذجاً للسلام الروماني، على أساس أن البريطانيين يتسمون بلامبالاة
تتم عن احتقار عادات رعاياهم وتجعلهم بغيضين كحكام. (قد تكون الملاحظة
صحيحة، ولكن موقف البريطانيين من رعاياهم كثير الشبه بموقف الرومان من

رعاياهم، وهو الموقف الذى حمى البريطانيين على أقل تقدير من الليبرالية التبشيرية أو الخلاصية (messianic liberalism). الأكثر منافاة للعقل هو قول سانتايانا إنه قد تكون السوفييتات مناسبة أكثر من أية سلطة أخرى لأن تصبح حارسة للسلام العالمى، وهو أمر قد لا يخلو من دافع ما وعناد. ويمضى قائلاً بأقصى قدر من السذاجة (أو الخداع):

فيما يتعلق بامتلاك الأرض وإدارة الصناعة والاتصالات، فإنه إذا كانت الإدارة تتسم بالكفاءة فسوف تكون الشيوعية العالمية التى تساندها قوة عسكرية لا سبيل لمقاومتها نعمة رائعة للبشرية.... وسوف يكون على السوفييتات... التخلي عن كل سيطرة على التعليم والدين والسلوك والفنون. فنحن نكون بروليتاريين وشيوعيين عنيدين فقط فى غياب تلك الأشياء، أما فى وجودها فنصبح أرسقراطيين على الفور. وكل شيء، فيما عدا الهيكل العظمى الآلى للمجتمع... لابد من تركه للارتباطات الحرة، وللإلهام المؤسس للتقاليد وللتقاليد المرشدة للإلهام. والروابط المحلية لهذه الثقافة مهمة، ولن تعوقها الحكومة العالمية المنصفة. ويمكن أن تحتل كل أمة أو ديانة المناطق أو الأقاليم الخاصة بها، باعتبارها ملكية خاصة فى ظل القانون المشترك، أو قد تعيش مختلطة اختلاطاً محلياً مع غيرها من الأمم والديانات، غير أن كليهما سوف تكون محمية داخل وطنها من المضايقات، وتتمتع بحرية عبادة آلهتها مع تقدير الحياة الكاملة المشكلة على صورتها.^(٢١)

هنا نجد أن عداء سانتايانا للثقافة الليبرالية جعله يضل ضلالاً بعيداً. فبحلول الثمانينات، وبالتأكيد حين نشر كتاب "هيمنة وقوى"، كان واضحاً لى مراقب

يحسن التمييز أنه ربما كان النظام السوفييتي هو الأكثر تدميرًا في التاريخ البشري للتقاليد المحلية، وعلى رأسها الممارسات الدينية؛ ذلك أنه أرسى في كل مكان وصل إليه نزعة خلاصية شيوعية ثورية أكثر استبدادًا بشكل لا يُضاهى ما تضمنه نقد سانتايانا للولايات المتحدة. ولهذا السبب فإننا لو انضوينا تحت السلام السوفييتي فسوف نعيش سلام الإفقار والهمجية، وليس سلام الإمبراطورية الليبرالية المنصفة التي حلم بها سانتايانا.

والواقع أن سانتايانا كان عاجزًا عن تقديم وصف لآى بديل معقول للمجتمع الليبرالي. وهو يقترب بشدة من الاعتراف بهذا العجز حين يُعرّف المجتمع الليبرالي في "بدائل الليبرالية" بأنه حالة انتقالية، ولكنه لا يحدد ما يعقبه:

تفترض الليبرالية شروطًا شديدة الخصوصية. فهي تفترض وجود نظام تقليدي يجب على العالم التحرر منه، وتفترض وجود مصلحين شجعان يتحدون ذلك النظام وهم مسلحون بالأخلاق الفطرية الكاملة والعلم الخاص بهم الذي يؤسسون به نظامًا جديدًا. ولكن حين يقضى على النظام الجديد قضاء مبرمًا، فمن المحتمل أن يكون هذا الصنف من المصلحين الشجعان قد عفا عليه الزمن كذلك، وربما لن يكون لدى أبنائه أية شكوى، وربما لن تكون لديهم مبادئ أخلاقية. بل إن وفرة علومهم المستقلة، مع عدم وجود سلطة مطلقة تصطنعها أو تفسرها، قد تصبح مصدرًا للارتباك. وإذا أضفنا الاحتمالات الخاصة باندلاع حرب بين الأجناس وحدث انهيار في الصناعة، فقد يبدو أن هناك فرصة لفتح صفحة جديدة. أما ماذا قد يوجد أو قد يُكتب على الصفحة التالية، فليس بوسع أى برنامج سياسى أن يقدم لنا تأكيدًا بشأنه.^(٢٢)

وإذا كان سانتايانا يشخص هنا بحكمة وعقلانية علل الظرف الليبرالى، فإنه يبدو (باعترافه) عاجزاً عن تقديم علاج لهذه العلل. ومع ذلك يظل كتابه تُقد اللبرالية" ذا قيمة كبيرة؛ فقد ألقى سانتايانا الضوء على الخطر الأساسى الذى يتعرض له المجتمع الليبرالى فى ظل اللبرالية ذاتها، هذا الدين السياسى الخاص بعبادة الإنسان الذى فقد التواضع، بل ونزعة الشك الملهمه للديانات الغربية التاريخية. وقد باتت اللبرالية، فى ظل مبدئها المفكك الخاص بالتقدم، ونزعتها الفردية المتناقضة، وإخضاعها المطلق دعاوى الحرية لدعاوى الرفاهة العامة الخيالية، عدو المجتمع المدنى الذى كانت تسعى فى يوم من الأيام لتطهيره. ويقول سانتايانا فى كتابه *Apologia Pro Mente Sua*:

بدا (لقرائى اللبراليين) أن نزعتى الطبيعية ونزعتى الإنسانية تمنحان الثورة تفويضاً مطلقاً، وهما بالفعل كذلك إذا كانت الثورة تمثل فهمًا للطبيعة البشرية والفضيلة البشرية أعمق مما يمثلها التراث فى تلك اللحظة. أما إذا أخذنا فى الاعتبار الرمزية الحتمية والعرف فى الأفكار البشرية، فمن الطبيعى أن يمثل الحفاظ على التراث الطبيعة البشرية والفضيلة البشرية تمثيلاً أفضل من التبرم منه، خاصة حين يكون هذا التبرم قائماً على أساس من حب الترف والصبيانىة وغياب أى نظام جاد للعقل والقلب. وتلك هى المخاطر التى تهدد النزعة الطبيعية والنزعة الإنسانية فى أمريكا. (٢٣)

لا يتضمن فكر سانتايانا السياسى أى توضيح متصل للنظام ما بعد الليبرالى، مع أنه كان يأمل فى ذلك النظام. وما يشير إليه أقوى ما تكون الإشارة هو ضرورة التخلّى عن الثقافة الوهمية الخاصة بصلف العقلية الكلاسيكية فى التقيد والإكراه الذى لا حد له (إن أردنا حفظ الإرث التاريخى للمجتمع الليبرالى الذى هو ميراثنا،

وعدم تبديده). ولسنا، كما تشجعنا ثقافتنا الليبرالية على تخيل أنفسنا، مستودعات لا حد لها من احتمالية يعوقها الماضي وترى المستقبل صفحة بيضاء من الاحتمالية، بل نحن نواتٍ محدودةٍ فانيةٍ تحمل على كاهلها شرور التاريخ والآلام الطبيعية للظرف البشري، ولن نكون قادرين على تحقيق الامتياز ولا بعض الرفاهة إلا في حال قبولنا أنظمة الحضارة. وتكمن الحكمة السياسية في العمل المحزن الخاص بتقديم الوصفات للبشر العاديين، وهي ليست وصفة للمغامرات في الحرية المطلقة. ولم تكن هذه الرؤية المتواضعة بخافية على منظري الليبرالية الأوائل، غير أن الليبرالية الحديثة كبنتها وطمستها برؤاها التي تتسم بالخزعات الخاصة بالتقدم العالمي والتحسين الكوني. ونحن نتصور الحكومة على نحو صحيح إن نحن تصورناها كما تصورها هوبز، وكما تصورها بعض الليبراليين القدامى، باعتبارها منجاة من أشد الشرور سوءاً، وهي الحرب الأهلية والارتداد إلى التقيد والإكراه وحالة الطبيعة. وهي الحكومة المقيدة التي نرثها باعتبارها تراثنا الذي يحمينا من تلك المصيبة، ويسمح بالتالي بظهور المجتمع المدني باعتباره العلاج الاصطناعي لعيوبنا الطبيعية. غير أن ذلك التراث قد بطل استعماله منذ زمن بعيد. ويذكرنا سانتايانا في مقاله الرائع عن فرويد قائلاً:

حين تستيقظ الروح البشرية تجد نفسها في ورطة؛ فهي تتوء بكل أنواع القلق على المأكّل، والضغوط، والوخز، والضوضاء، والآلام. وهي تولد في الخطيئة الأصلية كما جاء في أسطورة حكيمة أخرى. وتعدّ أهواء الحياة وطموحاتها بقدمها هذا العبء وتجعله أثقل، ولا تجعله أقل استمراراً أو اعتباطاً.^(٢٤)

تكمن الحكمة السياسية في قبول قدر البشر هذا، وليس في السعي إلى زواله بواسطة مشروعات الإصلاح. ويمكن التخفيف من قدر البشر إلى أقصى حد ممكن بإصلاح المؤسسات التقليدية التي ورثناها وتجديدها، حيث تقوم هذه المؤسسات نفسها على وعي معقول بالظرف الإنساني. ويعني هذا في تقديرنا

العودة إلى التفاصيل الدقيقة لتراث المجتمع المدني الليبرالي، الذى نبده فى الوقت الراهن بالبدع المجنونة والتجارب المساييرة للموضة. والخطر الذى نواجهه هو أننا أصبحنا مثل الفاسق الذى شاخ وهو معتاد على الاعتماد على ميراثه، وبالتالي قد لا ندرك إلا بعد فوات الأوان أن تراثنا قد تبدد إلى حد كبير. وهذا هو الظرف الذى كتب عنه سانتايانا حين أشار إلى أننا:

نرى المُشْرِعَ فى بعض الأحيان وقد اتخذ وضع أحد عمالقة الأساطير اليونانية (التيان). وربما يكون قد استشعر الفلاسفة المتكبرة التى تجعل الإرادة الحقيقة المطلقة تتجسد فى أمة من الأمم أو فى البشرية، حيث لا تعترف بأى عائق إلهى فى الظروف أو فى دخائل القلب. ومن المتوقع أن يسير القدر طبقاً للخطة. ولا اعتراف بعلم أو فضيلة أو دين بما يتجاوز أوامر الدولة....ومن المؤكد أن فى ذلك مغامرة تبعث على النشوة، إلا أن ما أخشاه هو أنه سوف يتضح أن المدينة التى تقوم على هذا الأساس، إن صمدت، هى مدينة ديس Dis الحديدية^(٢٥). فسوف يدفن هؤلاء الأبطال أنفسهم فى الجحيم ازدهاء لطبيعتهم، وسوف يكون لديهم السبب لأن يتوقفوا بشدة إلى الفوضى الليبرالية التى أنقذهم منها نظامهم الشيطاني^(٢٥).

لا تكمن الحكمة الأخيرة لنقد سانتايانا لليبرالية فى أن المجتمع الليبرالى هو بطبيعته حالة انتقالية للأشياء؛ فلجنة المجتمع الليبرالى تكمن فى التكمير الذاتى الذى تحدثه الأيديولوجيا الليبرالية، أى بجنون التنظير الذى يرمى إلى القضاء على

(٢٥) ديس عند دانتي، فى "الكوميديا الإلهية"، هى المدينة التى تفصل بين الدائرتين الخامسة والسادسة من الجحيم، وهى كذلك اسم بديل للويسيفر (إبليس). وهى فى الميثولوجيا الرومانية اسم بديل لبلوتو إله العالم السفلى والظلام. (المترجم)

المؤسسات الموروثة الخاصة بالنظام الليبرالى - الحكومة المقيدة، والملكية الخاصة، وحكم القانون - لمصلحة تحسين متخيل للظرف البشرى. وحكمة سانتايانا هى أن الشرط الأكثر وجوبًا للحفاظ على الميراث الليبرالى هو التحرر الشامل من وهم النظرية الليبرالية. ولم يدرك هو نفسه هذه الحكمة دائمًا، حيث كان أسيرًا فى بعض الأحيان للرؤى الوهمية الخاصة بالبدائل المتشددة للمجتمع المدنى. وما لم نتخلص من أوهام الليبرالية المتغطرة، فلن يكون من المحتمل كبح جماح التدهور المتسارع لحضارتنا، ويحتمل إلى حد كبير أن ينتهى بانهيار المجتمع الليبرالى نفسه.

الفصل الثالث

هايك محافظًا

هل هايك Hayek محافظ؟ سوف ينكر الكثير من المحافظين على الفور أنه يمكن أن يكون كذلك بحال من الأحوال، وسوف يستشهدون بالملحق الشهير لكتابه "دستور الحرية"^(١) Constitution of Liberty وعنوانه "لماذا لنا لستُ محافظًا" الذي تتصل فيه من المشروع المميز لفكر المحافظين والخاص باستخدام قوة الدولة وسلطتها لحماية التقاليد الأخلاقية لتعزيز التراتبات الاجتماعية المعرضة للخطر، ويدعو بدلاً من ذلك إلى واحدة من الرؤى الليبرالية الكلاسيكية القائلة بأن المهمة الأساسية هي كبح جماح سلطة الدولة السياسية ككل. ودائمًا ما يستعين المحافظون بهذا الدليل وغيره تأييدًا لصورة هايك باعتباره، نظريًا، مدافعًا عن الحرية لا تختلف نظراته العامة كثيرًا عن نظرة نوزيك، وأحد أنصار سياسة عدم التدخل laissez faire من أمثال ميلتون فريدمان Milton Friedman. والمسافة قريبة جدًا بين نزعة حرية الإرادة الأصلية وكل أيديولوجيا تركز على الدفاع عن الاقتصاد الحر وتهمل في الوقت نفسه التراث الأخلاقي الذي يجعل الاقتصاد الحر ممكنًا. وعليه فإن نقاد هايك المحافظين يقومون بهذه الخطوة نيابة عنه ثم يوجهون إليه اللوم بناء عليها.

ليس من الصعب بيان أن الرأي المحافظ المعيارى فى فكر هايك لا يقوم على أساس قوى. فمن المؤكد أن موقف هايك مميز، وهو يجسد أفضل عناصر الليبرالية الكلاسيكية ويوحى كذلك بنقد الكثير من المواقف المحافظة التقليدية، لكنه ينبثق فى الوقت نفسه عن بعض أعمق تجليات الفلسفة المحافظة ويربط بينها بطريقة أصيلة لا تقربط فيها.

من المهم أن نتذكر أن هايك ولد ونشأ فى العقدين الأخيرين من إمبراطورية هابسبورج Hapsburg التى حارب دفاعًا عنها كطيار، وأن الفلسفة الإمبريقية

الناطقة بالإنجليزية لم تكن هي أهم التيارات الفكرية التي أثرت بشكل فعال على تكوينه؛ فقد أحاطت فلسفتا كانط Kant وإرنست ماخ^(٥) Ernest Mach بهايك في شبابه، وكان لهما تأثيرات واضحة على الحياة الفكرية في تلك المرحلة. ويحمل فكر هايك كذلك أثر النقاد اللغويين في فيينا مثل كارل كراوس Karl Kraus، وفريتس ماوتنر Fritz Mauthner، كما يحمل أثر أخ هايك غير الشقيق لودفيج فيتجنشتاين Ludwig Wittgenstein. وكانت أفكار هؤلاء الرجال بشأن تضال دور الذكاء الناجم عن إساءة استعمال اللغة مصدر إلهام لهاييك باستمرار، وكان لها دور في كثير من كتاباته اللاحقة. (قد يفهم تحليل هاييك الشامل لمفهوم "العدالة الاجتماعية"^(٦))، الذي يلقي فيه الضوء على الطريقة التي يعمل بها كي يوضح افتقاره إلى معنى محدد، كأحسن ما يكون الفهم على أنه استمرار للتراث الكراوسى Krausian الخاص بمقاومة الإعجاب الأعمى بالكلمات العامة.)

إلا أن الأمر الأكثر أهمية هو أن كتابات هاييك عكست طموحه القديم لفهم كارثة الحرب العالمية الأولى، وكيف تركت الحضارة الراقية المؤسسة على حكم القانون في النمسا المجرية الهاپسبورجية مكانها للفوضى والهمجية. ونتيجة لهذا الضعف غرقت أوروبا في حركات كبيرة قامت على التنكر للميراث الأوروبي. وتستحق محاولات هاييك تركيب توليفة تجمع بين أعرق خلاصات النزعة المحافظة وأفضل عناصر الليبرالية الكلاسيكية فحصاً متأنياً من جانبنا، ربما لأن التجربة التي أوجت بها - أي تجربة الانجراف الذي يبدو عنيداً نحو الانحلال والهمجية في مؤسسات المجتمع الأساسية كافة - لا تبعد كثيراً عن تجربتنا. وقد قادته أبحاثه عن الأسباب الأساسية للوهن الذي ألم بالسلطة المتحضرة إلى الدخول بعمق في نظرية المعرفة وفي علم النفس الفلسفي؛ ذلك أن رأي هاييك هو أن الطموحات المستحيلة التي ولدتها الثقافة المعاصرة ناشئة عن فهم زائف للعقل البشري نفسه.

(٥) إرنست ماخ (١٨٣٨-١٩١٦) عالم فيزياء وفيلسوف نمساوي كان لمفهومه الخاصة بالمعرفة باعتبارها تنظيم التجربة الحسية تأثير كبير على العلم الحديث والفلسفة الحديثة. (المترجم)

ويمكن القول إن مفهوم المعرفة البشرية كان معين هايك وموجهه الأساسى فى كل ما كتبه فى الفلسفة الاجتماعية وفى النظرية الاقتصادية. ويمكن فهم نظرية هايك فى المعرفة على أنها تمثل فى المقام الأول شكلاً مختلفاً ينزح إلى الشك من أشكال المذهب الكانطى. فالمعرفة عند هايك، مثلما هى عند كانط، لا تقوم على الإحساسات المعروفة بشكل لا سبيل إلى تغييره،⁽³⁾ ولا أمل فى المحاولة الإمبريقية لإعادة تشكيلها. فعقولنا لم تعد متلقيات سلبية للمعلومات الحسية أو مجرد مرايا تعكس ضرورات العالم؛ إنها قوى خلاقة تفرض النظام على الفوضى البدائية بواسطة نسق مدمج من المقولات. ولا يمكن للفلسفة أن تأمل فى تجاوز هذه المقولات، أو فى الوصول إلى نقطة ارتكاز أرشميدسية يمكن منها تقييم الفكر البشرى أو إصلاحه. ويرى هايك، مثلما يرى كانط، أن الفلسفة انعكاسية وانتقادية وليست تجاوزية أو استدلالية؛ فهى ترسم حدود الفهم البشرى ولكنها لاتسعى للتحكم فيه.

غير أن لنزعة هايك الكانطية الشكية ملامح قد تبعد بها عن أى شىء كان يمكن أن يقبله كانط وتتحو بها منحى مميزاً كل التميز؛ إذ يرى هايك أن التصنيفات المنظمة للعقل البشرى ليست ثابتة ولا كلية لأنها تعبر عن التكيف التطورى مع عالم هو نفسه لا سبيل إلى معرفته. وهنا نجد أن فكر هايك يتشابه مع فكر صديقه السير كارل بوبر Sir Karl Popper الذى ظل طويلاً يقدم ويبسط نظرية طبيعية وتطورية evolutionary يُنظر فيها إلى المعرفة البشرية على أنها مستمرة بسبب الاعتقاد الحسى. غير أن هايك يختلف عن كانط بشكل أكثر حسماً بإنكاره أن المبادئ الحاكمة لعقولنا معروفة لنا بالكامل؛ فسوف تحكمنا باستمرار قواعد العمل والإدراك التى تشكل خبرتنا وسلوكنا حتى أدق تفاصيلها التى سوف يحد بعضها بالضرورة من قدراتنا على البحث النقدى. ومن خلال تحديده لعناصر حياتنا الفكرية هذه - أى لتلك القواعد التى يسميها هو "ما بعد إدراكية meta-conscious" للعمل والإدراك⁽⁴⁾ - وضع هايك يده على ما يرى أنه يشكل قيداً لقوى العقل أشد من أى قيد كان يمكن أن يقر به كانط ذلك أنه إذا كانت مثل هذه القواعد موجودة (رغم عدم معرفتنا بمضمونها فى أية مرحلة من المراحل)، فيمكننا التأكد مع ذلك

من أنها تحكم الفكر النقدي نفسه، ومن ثم فلا بد في النهاية أن تظل عقولنا مجالاً يتسم بالغموض بالنسبة لنا، مثلما هو حال العالم الخارجي، نظراً لأن قواعد لا يمكننا اكتشاف مضمونها هي التي تحكمها.

هايك إذن كانطى في إنكاره أن بإمكاننا معرفة الأشياء كما هي فى حد ذاتها، أو أنه يمكننا الخروج عن التصنيفات التى تحكم فهمنا لها. لكنه يمضى إلى أبعد من كانط برويته لهذه التصنيفات على أنها قابلة للتحوّل وللتغيّر، وأنه لا سبيل لنا إلى معرفتها. إلا أن الأمر الأكثر تميزاً فى نظرية المعرفة الشكية والكانطية الخاصة بهايك هو إدراكه أن كل معرفتنا النظرية أو الافتراضية أو الصريحة تشكل خلفية عريضة للمعرفة الضمنية غير الواضحة. وإدراك هايك مساو لإدراك كل من أوكشوت وپایل Pyle وهايديجر Heidigger وبولانى Polanyi؛ فهو يدرك مثلهم أن نوع المعرفة الذى يمكن تجسيده فى النظريات ليس مميزاً عن النوع الآخر من المعرفة المُجسّد فى عادات العمل والنزوع إليه فحسب، بل كذلك فى كل مرحلة تقوم عليه. ويجرى تناقل جزء كبير من الشطر الأهم من المعرفة العملية الذى يُعبّر عنه فى تعاملاتنا مع بعضنا البعض بالتقليد والمحاكاة، فى النقل الثقافى للتقاليد أو الممارسات المحتم أن يستعصى بعضها على البحث النقدي. وفى كل علاقاتنا مع العالم الاجتماعى تشكلنا وتساندنا عناصر المعرفة الضمنية هذه التى نعرف أنها تتخلل فكرنا وسلوكنا، غير أنه لا يمكننا تخمين مضمونها.

بناءً على ما يراه هايك، وهو محق فى رويته بالتأكيد، فقد كان لتصوره للعقل البشرى على أنه تحكمه قواعد لا بد لبعضها من الإفلات من التمهيص الواعى أكبر النتائج على الفلسفة الاجتماعية؛ فهو يعنى إفلاس المشروع العقلانى الذى يتعهد كل من بيكون Bacon وديكارت وسبينوزا، ويخضع العقل للتخلص المنهجى من التراث والحكم المسبق. ولا يمكن لنا بحال من الأحوال معرفة عقولنا بالقدر الكافى لتمكيننا من الحكم عليها، لأن معرفتنا الصريحة هي السطح المرئى لنخيرة ضخمة من المعرفة الضمنية، ومن ثم يكون النموذج العقلانى للحكومة مراوفاً فى حد ذاته. فإلى أى حد إذن يصبح نموذج مجتمع العقول الذى يحكم

نفسه بواسطة ضوء العقل الواعى أقرب إلى السراب. لا بد وأن تنهار مشروعات النزعة العقلانية الحديثة - أو العقلانية البناءة constructivist rationalism كما يسميها هايك - حين ندرك حقيقة أن العقل الواعى ليس أبا النظام فى حياة العقل، بل ابن زوجته الذليل. ويرى هايك أن كل الحركات الراديكالية الحديثة - من ليبرالية ما بعد ميل Mill الصغير إلى الماركسية - ليست سوى محاولات لتحقيق المستحيل؛ فهذه الحركات تسعى لترجمة المعرفة الضمنية إلى نظرية صريحة، وإلى حكم الحياة الاجتماعية بالعقيدة، إلا أن المعرفة الضمنية وحدها هى القادرة على توليد الحكومة. وقد تضيع المعرفة الضمنية بترجمتها إلى مقولات افتراضية صريحة، وهنا يلور هايك صيغة خاصة ذات دلالات ونتائج سياسية من الأطروحة القائلة بأولوية الممارسة فى تشكيل المعرفة البشرية. ولهذه الأطروحة أصل مميز فى كتابات عدد من الفلاسفة المعاصرين قد يكون أبرزهم أوكشوت Oakshott وفيتجنشتاين وهايدجر.

قادت فرضية أولوية الممارسة هايك إلى تمحيص مقولة استحالة التخصيص العقلانى للموارد فى ظل الاشتراكية، وهى المقولة التى ورثها هايك عن زميله ل. فون ميزيس^(*) L. von Mises. وكان ميزيس قد أكد فى جدله مع الاقتصاديين الاشتراكيين أنه فى غياب تسعير السوق لكل عوامل الإنتاج يصبح ظهور الفوضى فى الحساب أمراً محتتماً، ولا يمكن تلافى ذلك إلا بالاعتماد على الأسواق الرأسمالية العالمية والأسواق السوداء المحلية. (أشار سول كرييك^(**) Saul Kripke^(*) إلى تشابه لافت للانتباه بين مقولة ميزيس هذه ومقولات فيتجنشتاين حول عدم إمكانية وجود لغة فردية؛ وهو التشابه الذى أنوه عنه ولا أتابعه هنا.) ويرى هايك ما لا يراه زميله، وهو أن المعرفة التى ينتجها تسعير السوق لا يمكن أن تستوعبها سلطة مركزية قادرة على أن تحيلها إلى أداة آلية، ليس لأنها شديدة

(*) لودفيج فون ميزيس (١٨٨١-١٩٧٣) اقتصادى بارز كان له تأثير كبير على حركة حرية الإرادة. (المترجم)

(**) فيلسوف وعالم منطق أمريكى (١٩٤٠-) ويعد من أبرز الفلاسفة الأحياء وله شهرة عالمية بسبب أعماله فى المنطق الشكلى، ومن أشهر كتبه Wittgenstein on Rules of Private Language. (المترجم)

التعقيد فحسب، أو لأنها معرفة تحرير الواقع (وإن كان هذا قريباً من لب الموضوع)، بل لأنها معرفة لا تُقَدَّم لنا إلا عند الاستعمال؛ فهي معرفة موجودة فى مخزون العادات والممارسات، وتُعرض بنزعة تنظيمية، وتُحفظ فيما لا حصر له من أعراف الحياة التجارية. وهذه المعرفة تنقلها الأسواق غير المقيدة التى لولاها لما كان استردادها ممكناً، حيث تنتشر لدى ملايين الناس. ويرى هايك أنه من الممكن القول إن هذه المعرفة العملية تحقق إدراكاً اجتماعياً تاماً فقط حين لا يحدث تدخل فى تسعير السوق. ذلك أنها، مثلها مثل جزء كبير من المعرفة التقليدية، كلية النزعة ومملوكة للمجتمع بأسره، وليست ملكية خاصة لأى من عناصره أو أفراد المنفصلين.

تقوم حجة هايك ضد التخطيط الاشتراكي والمؤيدة للسوق غير المقيدة على هذه الاعتبارات، وليس على أية نظرية لجون لوك حول حقوق الملكية أو على التعصب لسياسة عدم التدخل. واستحالة الاشتراكية والتدخل الناجح فى الاقتصاد تبنى على اعتبارات إبستمولوجية epistemological (إلى جانب الاعتبارات الأخلاقية). فقد نفهم خلافاته مع كينز^(٥) Keynes، على سبيل المثال، فهماً منقوصاً إن لم نفهم حقيقة أنه لا بد للمدير الاقتصادى الكلى الكينزى من المطالبة بالمعرفة التى يصر هايك على أنها غير متاحة لأحد. وربما أمكن للمخطّط الكينزى فى الواقع تحقيق نجاح مؤقت باستغلال وهم المال والتلاعب بالثقة التجارية، ولكن هذا حتماً نجاح لن يدوم طويلاً؛ فالسياسات الكينزية لا تفلح إلا بقدر مخالفتها للتوقعات الثابتة التى يمكنها منع تناقصها، بل إنها لا تغير اهتماماً لعدم الوفاق الحتمى بين الأسعار النسبية والدخول. ولا يمكن للحكومة أن تفعل شيئاً تقريباً لعلاج هذه النتائج؛ ذلك أنه ليس من المفترض أن يعرف أحد ما هو هيكل الأسعار النسبية الصحيح. ولا يشير هايك فى أى موضع إلى أن إخفاق السوق غير وارد أو مستحيل الحدوث قطعاً، لكنه يقول إنه يقف على أساس متين مشيراً إلى أنه فى ظل العمل غير المقيد لقوى السوق نفسها نتاح أفضل الضمانات للتنسيق الاقتصادى الفعال.

(٥) جون مينار كينز (١٨٨٣-١٩٤٦) عالم اقتصاد بريطانى قال إنه بما أن ارتفاع معدل البطالة يعود إلى عدم كفاية إنفاق المستهلكين؛ فمن الممكن الحد منه من خلال برامج ترعاها الحكومة، كما دعا إلى تمويل الحكومة للمصروفات العامة من البنوك تشجيعاً للنشاط الاقتصادى. (المترجم)

إن فالاشتراكية والنزعة التدخلية ليستا إلا ظللاً تلقيها فلسفة زائفة للعقل. وأى نظام مجتمعى، شأنه شأن النظم التى ترجحها عقولنا وأجسامنا، نظام غير متعمد، وليس نتاج تخطيط عقلانى بالضرورة. وإحدى الخرافات السائدة فى عصر العقل هى الاعتقاد بأن المؤسسات الحيوية - القانون واللغة والأخلاق، وكذلك السوق - لابد أن تكون، أو يمكن أن تصبح، فى حال ثبوت فائدتها للأغراض البشرية، نتاجاً للحيلة والتحكم الواعيين. وعادة ما تنجم هذه الخرافة الحديثة عن عملية نقل مجسم للمقولات التخاطيرية anthropomorphic transposition of mentalistic categories إلى حياة المجتمع. ويحاكى نقد هايك سلسلة مميزة من المفكرين اللاعقلانيين الذين قد يكون باسكال Pascal أقربهم إليه فى تمييزه الملحوظ بين "روح الهندسة" l'esprit de géométrie و"روح الإتقان" l'esprit de finesse. ويرجع هذا إلى أن المبادئ العقلانية للحياة الاجتماعية متأصلة فى ممارساتها بشكل لا يمكننا من الوثوق بعقلنا فيما يتعلق بتصورات التأملية الخاصة بالإصلاح.

كان هذا هو السبب الذى دفع هايك، وخاصة فى كتاباته المتأخرة، لأن يولى أهمية كبيرة جداً للتطور العفوى للقانون فى إقامة سلطة قضائية مستقلة. وهو يصل إلى حد أنه يرى فى اللجوء المعاصر إلى التشريع تهديداً للحرية والاستقرار الاجتماعى. والواقع أن هناك تشابهاً بين ما يقوله هايك عن استحالة التخطيط الاقتصادى الشامل ونقده للنظام القضائى الذى يسيطر عليه القانون، كما هو عليه الحال الآن فى كل الأنظمة القضائية. فكما أنه لا يمكن لأية خطة اقتصادية مقارنة حساسية عملية السوق ودهانها فى دمج خطط البشر وتحقيق التنسيق فى استخدام الاستفادة من الموارد، لا يمكن كذلك للتشريع القانونى مضارعة حساسية القانون العادى فى الاستجابة للمشاكل الملموسة للوجود الاجتماعى للإنسان والفصل فيها. فى الوقت نفسه لا يمكن للقانون العادى المعتمد على مبدأ السوابق البقاء بدون سلطة قضائية لا مركزية قوية ومستقلة.

ليس معنى ذلك أن هايك يفترض أن بإمكان الدولة الحديثة إنكار التشريع تماماً،^(١) مثلما أنه لا يمكنها الاستغناء كلية عن السياسة الاقتصادية، ولكن لابد من

تصحيح التوازن في الحالتين لمصلحة النظام العفوى، سواء أكان نظام السوق أم نظام العملية القضائية. ولذلك يرى هايك أن قضيتي التخطيط الاقتصادي وحكم القانون تتصلان ببعضهما اتصالاً غير قابل للانفصام. كما يرى بوضوح أن ظهور الدولة الإدارية، إلى جانب انتشار مشروعات إعادة التوزيع والرفاهية الاجتماعية العظيمة، يشكل تهديداً لحكم القانون، وبالتالي للحرية الفردية. ولا بد للدولة التي تسعى إلى تنظيم الأسعار والدخول من التنازل عن الكثير من صلاحياتها لسلطات إدارية تصبح لها بالتالي، وبطبيعة الحال، قدرة رهيبية على التصرف في حياة المواطنين وثرواتهم. وقد تغلف هذه السلطات استبدادها بأيديولوجيا للعدالة الاجتماعية، وربما تحاول إحياء مبدأ الأجر العادل Just Wage. ولكن لا يمكن اعتبار قراراتها هذه في حكم القانون، لأنها تعتمد اعتماداً كبيراً على المطالبة بالحق في معرفة لا يملكها أحد، وهي مطالبة لا يمكن الفصل فيها بطبيعة الحال.

إن فبغض النظر عن ميل سياسات التدخل في السوق لتوفير المنافع الاجتماعية إلى التوسع عند التعرف على إخفاقاتها، فإن هذه السياسات تشمل بالضرورة نقل السلطة على حياتنا إلى رجال إدارة لا يقيدهم القانون تقييداً فعالاً، وغالباً ما لا تردعهم الاعتبارات الأخلاقية الشائعة. وربما أصبح نقد هايك لطموحات الدولة الإدارية ودولة الرفاهية أقل جدارة بالتصديق في الدوائر المحافظة مما كان عليه الحال حين ظهر كتابه "الطريق إلى العبودية" Road to Serfdom^(٧). غير أن بوسعنا الآن أن نرى دقة توقعه باستيلاء الحركات والمهن التي تتباين نظرتها ومصالحها تبايناً عميقاً، مع الحفاظ على أساليب الحياة الراسخة، على الدولة التوسعية.

فما الذي يمكن للمحافظين بدورهم أن يتعلموه من فكر هايك؟ أظن أن أهميته الأساسية تكمن في أنه حرر الليبرالية الكلاسيكية من عبء العقلانية المتعجرفة. وقد أنتج بذلك دفاعاً عن الحرية يستهدف التوفيق بين الإحساس الحديث بالفردية ودعاوى التراث. ويبين هايك أنه لا بد لنا من الاعتماد في المقام الأول على تقاليد الفكر والسلوك الموروثة في كل تعاملاتنا مع بعضنا البعض. ويعنى الطابع غير

المعبّر عنه بالكلام فى ذلك الجزء المغمور من معرفتنا أننا نعرف دائماً أكثر مما نقوله فى أى وقت. وهو يعنى إلى حد كبير كذلك ضرورة توقف النقد العقلانى للحياة الاجتماعية حين يصل إلى المكوّن الضمنى لممارساتنا.

هنا يمكن أن نعثر على درس غير مريح للمحافظين؛ حيث يدين تشخيص هايك محاولة عرقلة طوفان التغيير أو مقاومته، كما أنه يقضى على رغبة المصلح فى معالجة المجتمع، بناءً على خطة ما أكثر "عقلانية". وقد يقر هايك بحماس إشارة فيتجنشتاين إلى أن أى محاولة لإنقاذ التقاليد التى أصابها الضرر بالجهد المتعمد تشبه محاولة إصلاح بيت عنكبوت ممزق باليد المجردة. إن أقصى ما يمكننا عمله هو إزالة تلك المعوقات الاصطناعية التى فرضتها الدولة التى تحول دون حيوية تقاليدنا. ومن المؤكد أن الدولة أحدثت سياساتها فى مجالى التعليم والإسكان دماراً للتقاليد والمجتمعات المحلية يزيد عما أحدثته السوق.

إن فدرس هايك الأساسى للمحافظين هو أنه من الضلال الظن بإمكانية الإبقاء على القيم المحافظة بالاستيلاء على الدولة التدخلية؛ فالضرر الذى تلحقه الدولة التدخلية بالحياة الاجتماعية مكمل لوجودها. وتتهمك الحكومات المحافظة أثناء وجودها فى السلطة فى تقليص الدولة وإعادة المبادرة للشعب أكثر من انهماكها فى مشروع محاولة تحويل بيروقراطيات الدولة إلى الرؤية المحافظة للأمور.

لا يعنى هذا أن فكر هايك ليس مُعرّضاً للنقد المحافظ المشروع؛ فهو يبدو فى بعض الأحيان مؤيداً لمبدأ التطور التاريخى بطريقة لا يمكن أن يؤيدها أى من محافظى القرن التاسع عشر، رغم قبول محافظين مثل بيرك وهيجل له. وهنا أظن أن علينا الرجوع إلى كتابات مايكل أوكشوت^(٨) فيما يتعلق بالحكمة القائلة بأنه لا يمكن تفسير التاريخ البشرى على أنه عملية تطورية واحدة، بل سلسلة من المغامرات المتميزة فى الحضارة. ومع احتمال أن يكون هايك محقاً فى رؤية غزو السمات الفردية الأوروبية المميزة للعالم على أنها قدر تاريخى لا جدوى من تمنى زواله، فقد يكون على قدر كبير من الاستعداد للنظر إلى هذا على أنه مرحلة ضمن

تطور تقدمى كوني. وهناك صدى ضعيف فى كتاباته، يَتمنى أى محافظ لو كان غير مسموع، لتبرير العدالة التاريخية theodicy القديم الخاص بعصر التنوير. وتبرير العدالة الإلهية هذا جزء يتعذر الدفاع عنه، بل إنه جزء ضار من ميراث الليبرالية الكلاسيكية الذى يجدر بنا تقديره فى معظم النواحي الأخرى.

وأخيراً، فإن فكر هايك يخلق مأزقاً للمحافظين الذين قل من أدركه منهم. ويتمثل هذا المأزق فى إدراكه، وخاصة فى كتاباته المتأخرة، أن التطور الحديث للتقاليد الأخلاقية والفكرية الأوربية العتيقة أفرز نظرة أحدثت دماراً شديداً فى المؤسسات المتحضرة. والنظرة شديدة الحداث - وهى توليفة من العاطفة الأخلاقية التى لا وطن لها والخيال العقلانى - أصبحت على قدر كبير من الانتشار فى الوقت الراهن بحيث باتت لها جذور عميقة فى الوجدان الشعبى ومكاناً آمناً فى فروع الفكر كافة. وهى تؤدى إلى ما يدعوه هايك "الأخلاقيات غير القابلة للتطبيق"^(٩) unviable moralities، وهى أنساق للفكر الأخلاقى والوجدان تعجز عن استدامة أى نظام اجتماعى مستقر وثابت، وإلى التراكيب الفكرية الغريبة لعلم الاجتماع المعاصر، بل إلى فساد المهارات العملية، كما فى العمارة. وتخلق هذه التطورات مجتمعةً مناخاً ثقافياً يتسم بالعدوانية الشديدة، ليس تجاه ميراثه التقليدى فحسب، بل حتى تجاه وجوده المستمر. فنحن نواجه ظاهرة خاصة بثقافة نشرتها فى كل مكان كراهيتها لهويتها، وإحساسها بطابعها المؤقت. وهذه الثقافة لا تُغورِها المصادر فى معظم تقاليدنا الدينية والأخلاقية القديمة، فى العقلانية الأفلاطونية وفى الأمل الأخلاقى المسيحى.^(١٠) ونجد هايك يوضح فى كتاباته عن مانديفيل^(١١) Mandeville أن الدفاع عن اقتصاد السوق قد يتطلب ما هو أكثر من التعديل المحافظ للأخلاق العادية.^(١٢) وتشير آخر أفكاره بشأن ظاهرة الانقلاب الأخلاقى^(١٣) moral inversion إلى ما تعد من وجهة النظر المحافظة مشكلة أكبر؛ فيما أن جزءاً كبيراً من الثقافة تسيطر عليه الرغبة فى تدمير الذات التى

(٩) برنارد مانديفيل (١٦٧٠-١٧٣٣) عالم فيزياء وفيلسوف وكاتب ساخر بريطانى هولندى المولد يصور عمله الأساسى "حكاية النحل" The Fable of Bees (١٧١٤) النشاط كله على أنه بدافع من المصلحة الذاتية. (المترجم)

تسببت فيها التطورات المَرَضِيَّة في بعض أقدم تقاليدنا، فلا بد كذلك للمحافظ الحديث من أن يكون متشدداً أخلاقياً وفكرياً.

الفصل الرابع

أوكشوت ليبرالياً

يبدو أن كلمة "ليبرالى"
أصبحت الآن تعنى حدس أى إنسان.
مايكل أوكشوت^(١)

يعد أوكشوت أحد أكثر الفلاسفة السياسيين أصالة وعمقاً منذ هيوم، ومن المؤكد أنه أعظم الكتّاب المحافظين البريطانيين فى هذا القرن. ويبدو الادعاء بأن تصويره الخاص بالحياة السياسية الذى يحرك فكره هو تصور ليبرالى مفارقاً مفارقة غير مقبولة، بل وخاطناً بشكل متعمد، إلا أنه ليس بالتصور الجديد؛ فقد رأى معلقون مثل و.هـ. جرينليف W.H. Greenleaf وصمويل بريتان Samuel Brittan أن هناك صلة عميقة لفكر أوكشوت بالتراث الفكرى الليبرالية الكلاسيكية؛ فقد خُصصَ بحث كامل لتفسير أوكشوت باعتباره مُنظراً ليبرالياً، وهو بحث يحظى بإعجاب أوكشوت نفسه^(٢)، كما أن آخر دراستين عن أعمال أوكشوت^(٣) ضمهما كتابان منفصلان تصوران نظريته الخاصة بالسياسة على أنها قريبة على الأقل من النظرة الليبرالية. ومع هذا كله فلا يزال غير واضح ما نوع الليبرالى الذى ربما كان عليه أوكشوت، وما الذى أخذه من الفكر الليبرالى وما الذى رفضه منه، وكيف يرتبط العنصر الليبرالى فى فكره بسائر العناصر.

ليس من الصعب تكوين فكرة واضحة حول ما رفضه أوكشوت من الفكر الليبرالى؛ فقد رفض أوكشوت بشكل حاسم ونهائى المشروع الليبرالى الرامى إلى تثبيت مجال الحكومة وحدودها بواسطة عقيدة أو نظرية، وهو ما حاوله لوك

وكانط، أو رولز^(*) Rawls أو نوزيك في زماننا هذا، باعتباره نموذجًا ممتازًا للعقلانية السياسية. ومن وجهة النظر هذه، تعتبر الليبرالية الآن (أو فيما مضى) مجرد ضرب من الأيديولوجيا، أى ضرب من الاختصار العقلاني لمصادقات الممارسة وتقلباتها التى تطمح فى أن تكون دليلاً إرشادياً جديراً بالتصديق للممارسة، ولكنها لا تستطيع أن تتجح أبداً فى أن تصبح كذلك؛ فلا يمكن تحديد مهام الحكومة وحدودها الخاصة استناداً إلى مبادئ أولية (بفرض وجود مثل هذه الأشياء)، ولكن ذلك قد يكون ممكناً بالحجج والبراهين العرضية التى تستشهد بالسوابق والأحكام والممارسات الموجودة بالفعل فى الحياة السياسية المعاشة، وبشكل مؤقت ومختلف عليه دائماً. ويعبر رفض أوكشوت للعنصر العقلاني (أو الأصولي) فى الليبرالية عن حكمة من أعماق الحكم؛ وهى أن المداولات والخطاب السياسى أقرب فى طبيعتهما إلى المحادثة مقارنة بأى نوع من أنواع الاستدلال العقلي. ويرى أوكشوت، كما رأى أرسطو من قبله، أن الخطاب السياسى هو شكل من أشكال الاستدلال العملي، وليس العقلاني، وبالتالي لا يمكن أن يصبح (بناء على ما قاله أرسطو على أية حال) من منطق اليقين القائم فى العلوم النظرية يمكن الاستناد أو الرجوع إليه. إذن فالخطاب السياسى - وإن احتوى على مقاطع منطقية - لا يشكل فى ذاته منطقاً أوحجة وإنما محادثة.

كان لإتكار أوكشوت هذا الجانب من الليبرالية - الذى قد يكون أهم جوانبها وأكثرها تحديداً - آثاره بعيدة المدى على فهمنا (أو تشوشنا) الحالى لعلاقة الفلسفة السياسية بالممارسة السياسية. وهو يتضمن دروساً لو تعلمناها لأمكن، على الأقل، الحد من الهمجية التى سقطت فيها الحياة السياسية فيما بيننا منذ ذلك الزمن البعيد. الدرس الأول هو أن المشروع المتعجرف للليبرالية المذهبية أو الأصولية - الذى جربته كل المفكرون الليبراليون الذين سبق ذكرهم لتثبيت حدود عمل الحكومة بمبدأ أو عقيدة ما، سواء تلك التى تعبر عنها سياسة عدم التدخل، أو سياسة تقييد الحقوق

(*) كان جون رولز (١٩٢١-٢٠٠٢) أستاذاً للفلسفة بجامعة هارفارد. ومن أشهر كتبه The Theory of Justice وPolitical Liberalism وThe Laws of Peoples وهو آخر أعماله. ويرى الكثير من الفلاسفة الأكاديميين أن رولز أسهم إسهاماً دائماً ومهماً فى الفلسفة السياسية. (المترجم)

التي يدعون أنها طبيعية، أو قائمة الحريات الأساسية المستمدة (كما عند رولز ودوركن^(*)) من مفهوم العدل المتأصل فقط في معرفة محلية سريعة الزوال خاصة بالطبقة الأكاديمية المميزة في الولايات المتحدة - هو مشروع يجسد تصورًا خاطئًا للفلسفة نفسها. وبينما يمكن للفلسفة توضيح افتراضات الممارسة ومسلماتها، وبالتالي إلقاء الضوء عليها إلى حد ما، فليس بمقدورها تأسيس الممارسة ذاتها أو التحكم فيها. فالممارسة أساسية باستمرار. وبناء على ذلك، فإنه إذا كان للبحث الفلسفي أية آثار عملية فهي ملتوية وغير مباشرة ووقائية (فلا حاجة بالطبع للفلسفة إلا إذا كان لها هدف آخر غير السعي لتحقيق الفهم). وتصور أوكشوت هذا للفلسفة يقضى تمامًا على المشروع الأساسي الليبرالي الساعي لتطويق سلطة الحكومة بالنظرية. وهو تصور يؤدي كذلك إلى الحد من طموحات الفلاسفة الذين يبدون في حالة دهشة دائمة من أن الحياة السياسية يمكن أن تمضي بدون مراقبتهم الدائمة لها.

قد يكون لتصور أوكشوت للحياة السياسية باعتبارها محادثة دور وقائي لتجنب اتسام الخطاب والممارسة السياسيين بالهمجية، وهو ما حدث في زماننا بشكل كبير. وكان جانب لا بأس به من الفكر والممارسة الحديثين قد اتجه نحو محاولة جعل الخطاب السياسي مشابهًا لنمط آخر يُفترض أنه أسمى منه، مما ترتب عليه حرمان الحياة السياسية من استقلالها. وربما يبدو هذا الانحدار أشد وضوحا في الولايات المتحدة، حيث تصاغ كل مسألة سياسية الآن بلغة قانونية النزعة في سياق ثقافة مشتركة تُستنفد مواردها بسرعة. وقد ضاعت فكرة السياسة باعتبارها محادثة يجرى فيها التخفيف من حدة تصادم الآراء والوصول إلى تسوية لا تبتغي العدل أو الحقيقة بالضرورة وإنما السلام، وحل محلها نموذج paradigm يتقيد حرفيًا وبإفراط بالقانون تصاغ فيه الدعاوى والصراعات السياسية كافة بلغة

(*) رونالد دوركن (١٩٣١-) فيلسوف أمريكي اشتهر بإسهاماته في الفلسفة القانونية والسياسية والأخلاقية وتعد نظريته "القانون كل لا يتجزأ" law as integrity من الآراء المعاصرة الرائدة في طبيعة القانون. ويعمل دوركن أستاذ كرسى بجامعة لندن. (المترجم)

قانونية. وفي سياق كهذا لا يُقضى بالفعل على الخطاب السياسى المتحضر فحسب، بل يصيب الفسادُ كذلك المؤسسات القانونية التى يُزرع فيها مثل هذا الخطاب. وتصبح المحاكم حلقات للدعوى والمصالح السياسية التى يتسم كل منها بالغلو ومقاومة الحلول الوسط، ولا تزيد الحياة السياسية فى مكان آخر عن كونها مساومة وتبادل للخدمات. إذن فنتيجة تشبيه السياسة بالقانون هى فساد الاثنين. وفى غضون هذا التطور كادت تضع الحكمة العميقة لمؤلفى كتاب "أوراق فدرالية" Federalist Papers من تقييد الحكومة، ليس بالوسائل الدستورية فى المقام الأول وإنما بالفعاليات المدنية لشعب حر يشترك أفراداً فى الإخلاص لثقافة الحرية وممارستها، ويفهم أن أساس تلك الممارسة هو عدم قابلية نوعنا البشرى للكمال. وفى أوروبا، كما فى بريطانيا، نجد أن فيروس التقيد المفرط والحرفى بالقانون أقل انتشاراً، ولكن وجود الأيديولوجيات الأخرى أشد بأساً؛ فإذا كانت الاشتراكية فى كل مكان آخذة فى الانحسار، فإن الأيديولوجيات الأخرى تتعاضد، بما فى ذلك الخيوط الأيديولوجية التى تشكل الفكر والممارسة المحافظين وتعزو إلى الحكومات أهداف استعادة الإجماع الأخلاقى المفقود لإحياء التكامل الوطنى المتشظى، أو تعزيز خلق الثروة الأكبر. وهنا يتعرض استقلال الحياة السياسية للخطر بمحاولة تشبيهها بأنماط خطاب التاريخ أو الاقتصاد أو الإدارة الاقتصادية. وإذا استطعنا استعادة فهم الخطاب السياسى الذى نظره لنا أوكشوت فقد يحمينا ذلك الفهم - وهو فهم يزيد كثيراً عن مجرد صورة تتطوى على "صك سخيف بالحقوق"، كما يسميه أوكشوت فى طبعة رائعة وقيمة من كتاب "النزعة العقلانية فى السياسة" Rationalism in Politics نشرتها "ليبرتى بريس" Liberty Press فى إنديانابوليس^(٥) وحرره تيموثى فولر Timothy Fuller) من مغالاة الدولة الحديثة ونزوعها للتوسع.

ما رأيناه حتى الآن هو أن المشروعات العقلانية لليبرالية العقائدية، التى تولّدها فلسفة زائفة تدعى أنها تحكم الممارسة بدلاً من السعى لفهمها، أدت إلى تناقص ميراثنا التاريخى من المجتمع المدنى وإلى إضعاف القيود التقليدية على

أنشطة الحكومة. غير أنه مازال علينا رؤية ما يحتفظ به أوكشوت من الفكر الليبرالي، وهو ما نجده، إن لم أكن مخطئاً، في طريقة فهمه للحياة الاجتماعية التي يكشف عنها في تصوره للارتباط أو التجمع المدني civil association؛ فهذا الارتباط الذي يشكل التجمع المدني هو بمثابة النواة الحية للبرالية والعنصر الأساسي في فكر أوكشوت الذي يستحق بموجبه تسمية "ليبرالي". ففي وصفه للارتباط الاجتماعي (كما يبين ويندل جون كوتس الابن Wendell John Coats Jr في بحثه الرائع^(١)) جمع أوكشوت بين تشكيلة تبدو متباينة من الفهم الأرسطي والشيشروني، والروماني والنورماندي، واللوكي والهيغلي، كي يقدم وصفاً لذلك الشكل من الارتباط البشري الذي يعيش فيه الناس معاً، ليس بحماية أية غاية أو تراتبية مشتركة للغايات، وإنما بتواضعهم على مجموعة من القواعد غير الذرائعية التي يمكنهم بها (رغم اختلاف أغراضهم وتضاربها) التعايش في سلام. ولم يظهر هذا الشكل بوضوح إلا في أوروبا أواخر العصور الوسطى، ولم ينبُج من المعارضة في أية دولة أوروبية حديثة. وهناك منذ البداية منافس للارتباط المدني هو ارتباط المشروعات التجارية enterprise association، وهو نمط الارتباط الذي يشكله الالتزام بهدف مشترك، مثل نمط الارتباط الذي يحرك إحدى الشركات الصناعية. وما يميز الارتباط أو التجمع المدني civil association عن الارتباط أو التجمع التعاوني ذي السمة التجارية corporate association هو، في الأساس، أن الأول لا هدف له لأنه لا يمتلك مشروعات خاصة به، في حين أن الثاني لا يتحرك إلا في إطار مشروعاته في المقام الأول. ويرى أوكشوت أن الارتباط المدني شكل أو نمط غير ذرائعي وأخلاقي من أشكال الارتباط، بينما تتبع سلطة الارتباط الآخر من طبيعة المشروعات التي تحركه فحسب.

ويرى أوكشوت بوضوح أن الدول الأوروبية الحديثة تقاسمت النمطين باستمرار، ونادراً ما كانت مجرد حارس للارتباط المدني، هذا إن كانت قد استطاعت ذلك يوماً. وهو يقول: "يعج التاريخ الحديث ليس فقط برؤى مختلفة

للدولة، باعتبارها ارتباطاً ذا غرض نافع ومفيد فحسب ولكن أيضاً بمشروعات لفرض هذا الطابع أو ذاك على الدولة^(٧). وكما هو الحال بالنسبة لدولة الحد الأدنى الليبرالية الكلاسيكية، فإن الارتباط المدني نمط مثالي أو نموذج محدّد لا وجود له فى العالم الحقيقى للتاريخ البشرى؛ ففى الواقع التاريخى نجد أن الدول الأوروبية الحديثة كافة لديها عناصر - إدارية أو تجارية أو ذات صلة بهيمنة الشركات - حصلت بمقتضاها على طابع ارتباطات المؤسسات التجارية، وهو ما أضّر بدورها كحارس للارتباط المدني. والواقع أنه قد يُقال عن الدول الشمولية فى القرن العشرين أنها مجرد ارتباطات لمشروعات تجارية ملتزمة لهذا السبب بالقضاء على الارتباط المدني. وقد صعبت فكرة التقدم فى التاريخ، وهى من ميراث الأيديولوجيا الليبرالية، على أية دولة حديثة أن تدعى لنفسها مهمة تطوير العالم أو قيادته نحو الأفضل. والواقع أن الدفاع عن الارتباط المدني ينطلق من اعتباره وسيلة للرخاء والازدهار، وهو يعبر عن نوع من سوء الفهم الكامل له بلغة أوكشوت نفسه. والواقع أنه يمكن القول أن صوت الارتباط المدني فى قرننا هذا لم يكن مرتفعاً جداً، وإن لم يستطع أحد أن يُسكّته تماماً؛ إذ كان يعلو عليه فى معظم الأوقات صوت كل تلك الأيديولوجيات والحركات التى لا تترك سلطة الدولة إلا بقدر نجاحها فى استغلال موارد الأرض. وكان هذا التصور الليبكونى Baconian لمهمة الحكومة هو التصور الغالب، من وجهة نظر أوكشوت، على كل التصورات المعاصرة للدولة باعتبارها ارتباط مؤسسات تجارية، سواء أكانت بإحياء فاشى أم فابى، ماركسى أو مانشيستري Manchesterist.

بوسعنا الآن التعرف على ما يشترك فيه فكر أوكشوت مع الليبرالية الكلاسيكية. فالليبرالى الكلاسيكى يرى أن سلطة الدولة لم تعتمد على إسهامها، إن كان لها إسهام، فى النمو الاقتصادى بقدر يفوق اعتمادها على الهوية الثقافية لرمائها؛ فقد اعتمدت على كونها معترفاً بها ليس من منظور المشروعات المرغوب فيها أو القيم الثقافية الخاصة بها، بل من منظور القانون أو العدالة. وكما قال روبرت جرانت Robert Grant، وفيما بعد حتى الآن الوصف الأكثر تمييزاً

لفكر أوكشوت والأكثر إلقاءً للضوء عليه: "ليس من الضروري أن يكون الارتباط المدنى متجانساً ثقافياً (وإن كان من المقيد وجود درجة من التجانس بلا شك). فالتجانس الذى يُعَوَّل عليه، وهو تجانس "ثقافى" فى المقام الأول، يكمن فى الميل المشترك نحو جعل قيمة القانون أكبر من هوية الشخص الثقافية المحلية".^(٨) إذن فإن أهم صلة بين أوكشوت والليبرالية الكلاسيكية تكمن فيما قاله عن سلطة الحكم باعتبارها شكلية أو مجردة، وليس فى دفاعه البليغ عن الفردية. وهى تبين أن ما يشترك فيه فى النهاية مع كانط يزيد بكثير عما يشترك فيه مع بريك أو هيجل.

وهنا، أى فى موضوع سلطة الدولة على وجه التحديد، قد تكمن نقطة ضعف فكر أوكشوت السياسى، من حيث صلته بالليبرالية؛ فكلهما يؤكد أن سلطة الدولة الحديثة لا تعتمد على نجاحها فى تحقيق أى غرض جوهرى ولا على علاقتها بالهوية الثقافية لرعاياها لأن كلا الادعاءين موضع شك إلى حد كبير. وبالنسبة للادعاء الأول، الأقل أهمية بكثير، فهو يتعلق بحقيقة تاريخية قاسية تقول إنه لا يمكن لأية حكومة فى أية دولة ديمقراطية أن تبقى طويلاً ما لم تشرف على النمو الاقتصادى المستدام. ولهذا السبب، تجد كل حكومة حديثة نفسها منجذبة بعناد إلى عملية تكييف اقتصادى مع كل دورة انتخابية؛ أى أنها تتسم جميعاً بنزعة تجارية أو تبادلية mercantilist أو كوربوراتية واضحة. باختصار، تبدو الدول الحديثة كافة كتجمعات تجارية إلى حد بعيد. ومعنى ذلك أن المشروع الرامى إلى فصل الحكومة جذرياً عن الانخراط فى الحياة الاقتصادية والليبرالية الكلاسيكية، وهو المشروع الذى يشارك فيه أوكشوت الليبراليين الكلاسيكيين، له سمة، أو قيمة، تبدو غائبة تماماً عن فكر أوكشوت، تتعلق بطابعه الطوباوى. ولا يعد مشروع حرمان الدولة الحديثة من طابعها التجارى أو التبادلى مشروعاً محافظاً؛ فلو أمكن تحقيقه لكان التحول فى الترتيبات السياسية الناجم عن تلك الوسيلة تحولاً دون الثورى. والواقع أن أوكشوت يعترف بهذا صراحة حين يوافق فى مقاله السياسى الأكثر صراحة "الاقتصاد السياسى للحرية"^(٩) The political economy of freedom على المقترحات المتشددة التى يقدمها الاقتصادى هنرى سايمونز Henry Simons ، وهو من شيكاغو، فى كتابه "سياسة للمجتمع الحر" Policy for

a. Free Society^(١٠). وتشير كوارث التآشيرية Thatcherism والريجانية Reaganism ، بطريقة أكثر وضوحاً، إلى أن دولة الروابط التجارية ربما تصبح قَدْراً تاريخياً بالنسبة لنا قد نكافح في الواقع للتخفف من غلوائه، غير أنه لا أمل لنا في التغلب عليه.

أما الادعاء الثاني، والقائل بأن سلطة الدولة الحديثة لا تعتمد على كون رعاياها لديهم هوية ثقافية مشتركة، فيبدو موضع شك بصورة أكبر أيضاً، بل إنه قد يكون مشكوكاً فيه كليةً؛ فعند كانط، كما هو الحال في جزء كبير من النظرية الدستورية الأمريكية الحديثة، يعد الاعتراف بالدولة، باعتبارها تجسيداً لمبادئ القانون أو العدالة النظرية أو الشكلية، هو كل ما يلزم لسلطتها. ولا يقدم التاريخ الحديث دعماً كبيراً لهذا الادعاء، بل إننا على العكس من ذلك قد نلاحظ أن الدول تصبح غير مستقرة وسلطتها ضعيفة حين يكون الولاء الذي يوحدتها أدنى من الولاء للمبادئ المجردة أو القواعد الإجرائية. وربما يمكن إيضاح ما أرمى إليه بطريقة أخرى، فقد ظهرت فكرة إمكان أن تكون السلطة السياسية شكلية أو نظرية بشكل وحيد وأساسى في أزمنة كانت فيها الهوية الثقافية المشتركة أمراً مسلماً به. إذ يرى كانط، كما رأى مزارعو إعلان الاستقلال، أن الهوية الثقافية المشتركة هي المسيحية الأوروبية. ومادامت هذه الهوية الثقافية مستنفدة أو متشظية، فسوف تصاب السلطة السياسية بالضعف وبالهزال. وقد نرى هذا التطور الذي ينذر بالسوء يحدث بصورة مصغرة في بريطانيا، حيث الأقلية المسلمة الأصولية التي أقصيت عما تبقى من الثقافة المشتركة التي تُرفض معايير التسامح الضمنية الخاصة بثقافة مشتركة تسمح للمجتمع المدني بإعادة إنتاج نفسه بطريقة سلمية، قد قيدت بشكل مؤثر حرية التعبير بشأن الإسلام في بريطانيا في الوقت الراهن. وربما نرى نفس التطور الذي يبعث على الأسى يحدث على نطاق واسع في الولايات المتحدة، التي يبدو أنها تنزلق بشدة بعيداً عن كونها مجتمعاً مدنياً تعبر مؤسساته عن ميراث ثقافي مشترك، لتصبح دولة أصابها الوهن بعد أن استولى على مؤسساتها حشد من الأقليات المتناحرة التي لا تشترك في شيء سوى رأس

المال أخذ في التضاؤل، من التقيد المفرط والحرفي بالقانون الذى لا خلاف عليه لاستدامة تلك المؤسسات. ويشير أوكشوت نفسه إلى أن:

سلطة الحكم تظل باستمرار مسألة حساسة تتعلق
بالمعتقد الحالى. إذ عليها أن تخرج بسلام من أوقات
الشدة، ولابد أن تكون حازمة فى مواجهة الانتقادات
الخاصة بالأداء وغير قابلة للشراء بالأعمال الصالحة؛
إنها تتدلى كحبة ندى على ورقة عشب.^(١١)

أما نحن، الذين نعيش فى عصر الهجرات الجماعية والاضطرابات
الأصولية، ونشهد اعتماد الولاء السياسى على الهويات الثقافية المحلية، العرقية
منها والدينية، التى تتبعث من جديد فى عالم ما بعد الشيوعية، ففى أنه من
الواضح أن سلطة الدولة التى تعمل حارساً للارتباط المدنى أضعف حتى مما
تصوره أوكشوت، ولا يمكنها البقاء طويلاً بدون الدعم الذى تقدمه لها الثقافة
المشتركة.

قد لا يكون ما قبله أوكشوت من التراث الليبرالى فيما يتعلق بسلطة الدولة
فى النهاية هو أهم ما استعاره منه؛ فمن المحتمل أن يكون تصورهِ للارتباط
المدنى، الذى جرى فيه تطهير الميراث الأوروبى التاريخى للمجتمع المدنى مما
اعتلاه من تراكمات نظرية مثل أفكار الحقوق الطبيعية وسياسة عدم التدخل ودولة
الحد الأدنى، هو هديته الأكثر دواماً للفلسفة السياسية، وهو تصور يمكن وصفه إلى
حد مقبول بأنه ليبرالى. ففى كتاباته عن التعليم^(١٢) يطرح أوكشوت تصوراً ليبرالياً
بمعنى الكلمة؛ فالتعليم بالنسبة له ليس تلقيناً لعقيدة ما، أو اكتساباً للمعلومات، أو
نقلًا للمهارات، بل هو تلقين للميراث الثقافى نتعلم من خلاله كيف نصبح صائنين
متحضرين لهذا الميراث. وإذا كان لنا أن نسأل بأسلوب غير أوكشوتى تماماً: أى
العناصر فى فكره أكثر مطابقة لمقتضى الحال المعاصر، فقد يكون الجواب هو
فكرته الخاصة بالتعليم الليبرالى باعتباره مغامرة فكرية غير مخططة لا هدف لها
سوى غايتها الداخلية، وهى فكرة قد يتعرف عليها البعض منا فى ماضينا، ولكنها

مهدة فى الوقت الراهن من كل جانب، سواء من النزعة المحافظة الإدارية أو من الأيديولوجيين اليساريين.

لم أقل حتى الآن شيئاً عن أوكشوت باعتباره فيلسوفاً ورجلاً. فبالنسبة لفلسفته، التى قدمها وشرحها باقتدار بول فرانكو^(١٢) Paul Franco (وهو نفسه تلميذ لتيموثى فولر أفضل دارسى أوكشوت فى أمريكا)، فإن تأكيد التعددى النزعة لتتوع أنماط الخطاب والتجربة، وللأخلاقيات باعتبارها لغات دارجة من طبيعتها أن تكون كثيرة ومختلفة، ولتتوع الممارسة الذى لا أمل لنظرية من النظريات فى الاستيلاء عليها، هو ما يجسد إسهامه الأكثر تميزاً فى الفلسفة. والمرحلة المتأخرة من فيتجنشتاين (الذى يفتقر فكره، رغم تأثيره بشبنجلر Spengler، إلى الوعى التاريخى العميق بفكر أوكشوت) هى فقط التى نجد فيها نقداً مشابهاً للعقلانية التقليدية والوضعية المعاصرة. وهو تعليق على الحالة الراهنة للفلسفة الأكاديمية التى مر عليها إسهام أوكشوت دون أن يلاحظه أحد تقريباً.

إذا أردنا التعبير عن روح فكر أوكشوت فى عبارة واحدة، فيمكننا القول بأنه نقد للقصدية a critique of purposefulness؛ فصورة الحياة البشرية التى ينقلها لنا أوكشوت ليست صورة المشكلة التى تحتاج إلى حل أو الموقف الذى لا بد من السيطرة عليه، بل هى الصورة الشعرية (والدينية) لكوننا ضائعين فى عالم مهمتها فيه أن نلهو بجد، وأن نكون جادين بهزل، وأن نحيا دون التفكير فى أى مقصد نهائى. ويرى من أسعدهم الحظ منا بمعرفة أوكشوت أن كتابته تستحضر باستمرار ذكرى حديثه الذى كان يختلط فيه الانفعال الفكرى بمرح لا حد له، وأصبحت الحجج والبراهين الفلسفية جدلية، كما فى محاورات سقراط، ثم عاطفية فى نهاية الأمر.

الفصل الخامس

بوكانان والحرية

ملاحظات تمهيدية

قد يبدو أننى أسوق حقيقة بدهية حين أقول إن فكر جيمس بوكانان James Buchanan إسهام فى الاقتصاد. إلا أن المقصود بهذه الملاحظة بعيد كل البعد عن الحقيقة البدهية، وهو أن فكر بوكانان اقتصاد سياسى بالمعنى الكلاسيكى؛ أى بالمعنى الذى كانت تعتمد وتمارسه المدرسة السكوتلندية، أو بالمعنى الذى يتضمن الفلسفة الاجتماعية إلى جانب النظرية الاقتصادية الوضعية أو التفسيرية. فكما هو الحال بالنسبة لفكر سميث ريكاردو^(*) Smith Ricardo، وبالأحرى ماركس Marx، يشكل فكر بوكانان نسقاً للأفكار ويتضمن رؤية مميزة عن الإنسان والحكومة والمجتمع. ويعنى هذا أنه - حتى بغض النظر عن مضمون هذا الفكر - يتميز بمقاومته للتشتت العلمى المعاصر، ويساعد بالتالى على إعادة تشكيل الاقتصاد السياسى بمعناه الكلاسيكى.

ساعدت أفكار بوكانان على طرح نسق أصيل فى الاقتصاد السياسى جمع بين عناصر من تقاليد متباينة - ويكسلية^(**) ونمساوية وشيكاغوية -، وصنع منها هيكلًا قويًا ومتناسقًا للنظرية. وليست مهمتى هنا هى محاولة تقييم نسق بوكانان

(*) ديفيد ريكاردو (١٧٧٢-١٨٢٣) عالم اقتصاد بريطانى أيد كتابه الأساسى "مبادئ الاقتصاد السياسى وفرض الضرائب" Principles of Political Economy and Taxation (١٨١٧) قانون العرض والطلب فى السوق الحرة. (المترجم)

(**) نسبة إلى عالم الاقتصاد السويدى كنوت ويكسل Knut Wicksell (١٨٥١-١٩٢٦) الذى دعا إلى تحديد كحل للطلال الاجتماعية. وقد أدخل ويكسل تحسينات على النظرية القائمة بالفعل جعلتهم يسمونه "اقتصادى الاقتصاديين". وكان أشهر كتبه Interest and Prices ما أسهم به فى الميدان الوليد الذى يطلق عليه الآن "الاقتصاد الجزئى" microeconomics. (المترجم)

الفكرى ككل، فتلك مهمة تفوق طاقاتي إلى حد كبير. أما مهمتى فهى التعامل مع نسق أضيق، ولكنه أساسى مع ذلك، لتوضيح وتقييم مكانة الحرية فى أعمال بوكانان؛ فبينما يختلف فكر بوكانان عن الليبرالية الكلاسيكية من حيث الأساليب المهمة والمفيدة، فمما لا شك فيه أن فكره، شأنه شأن الفكر الليبرالى، يحركه اهتمام أخلاقى عميق بمصير البشر الأحرار والشعوب الحرة. والواقع أننا إذا أردنا وصف فكر بوكانان بأنه مشروع بحثى بالمعنى اللاكاتوزى Lakatosian، فالوصف الأنسب له، خاصة فى بعده المعيارى، أنه بحث فى الشروط الدستورية للحرية الفردية والقيود المفروضة عليها.

وأقترح طرح قراءتى لما كتبه بوكانان عن الحرية فى ستة عناصر، أو مراحل. فأبحث أولاً: النزعة التعاقدية غير المحددة indeterminate contactarianism عند بوكان، وهى شكل من أشكال التطوير السياسى التعاقدى أكثر إتقاناً من نظريات جوثييه^(*) Gauthier وروزل الإرشادية أو الوصفية. ثم أبحث ثانياً فى: النزعة البنائية النقدية critical constructivism عند بوكانان، وهى رؤية خاصة به للنزعة العقلانية النقدية، ونقده للتصورات الخاصة بالترتيب العفوى والتطور المؤسسى عند كل من هايك وأنصار مذهب حرية الإرادة. وأبحث ثالثاً فى: التصور الذاتى للقيمة الاقتصادية subjectivist conception of economic value عند بوكانان، إلى جانب نقده لاقتصاد الرفاهة، وإنكاره العام لأفكار الكفاءة فى تخصيص الموارد باعتباره القيمة العملية الرئيسية لمؤسسات السوق. وأبحث رابعاً فى: القيم الأخلاقية الأساسية لنظرية الحرية عند بوكانان، محاولاً إثبات أن الأساس الأخلاقى لنسقه ليس ذاتية القيم، وإنما نوع من فردية القيم. ثم أبحث خامساً فى: الإبستمولوجيا المنظورية perspectivist epistemology التى استند إليها فى الدفاع عن بنية الإنسان الاقتصادى homo economicus، دون أن أعزو إليه القوة التوضيحية أو التنبؤية كلها. وأبحث سادساً

(*) دافيد جوثييه (١٩٣٢ -) فيلسوف كندى أمريكى اشتهر بنظرية الأخلاق التعاقدية الهوبزوية الجديدة التى عرضها فى كتابه "الأخلاق بالاتفاق" 'Morals By Agreement'. (المترجم)

وأخيراً فى الجانب المعيارى الأشد وضوحاً لدى بوكانان عن الحرية، حين يحاول تحديد الظروف التى قد تنتقل فى ظلها "من اليأس الهوبزى إلى الأمل الهيومى".

لن أحاول هنا تلخيص استنتاجاتى، إلا فى جوانبها الأكثر عمومية. فالطابع الإجرائى لنزعة بوكانان التعاقدية غير المحددة له ثلاثة مصادر فى شكوكيته المخففة وبنائيته النقدية وفى فرديته القيمية value-individualism. ففردية القيم عند بوكانان هى المبدأ الأساسى الذى يقوم عليه دفاعه عن الحرية. والمبدأ الأساسى لفردية القيم (التى سوف أحدد مضمونها فيما بعد) هى جوهر التجربة التاريخية الأوروبية الخاصة بالفردية. ولهذا السبب نجد أن نزعة بوكانان التعاقدية تفترض مقدماً، مثلها مثل نزعة رولز الذى جاء من بعده، وجود الميراث الثقافى للنزعة الفردية الغربية بجذوره فى المسيحية والرواقية Stoicism. وسوف أحاول إثبات أن هذا السياق الثقافى لفردية بوكانان - وهو سياق يشكل الفرد اللبيرالى ويقبده فى آن واحد - هو الذى يمكنه من أن يسلك السبيل الخطر من اليأس الهوبزى إلى الأمل الهيومى. وسوف أحاول فى السياق الأخير إثبات أنه لم تكن هناك حاجة حتى إلى ذلك الحجاب شديد الرقة من الجهل أو الشك الذى تشمله نزعة بوكانان الدستورية التعاقدية، حين نصل إلى تنظير محاولات الناس الحقيقية للتعاقد على تسويات ومؤسسات دستورية جديدة فى سياقات تاريخية محددة.

النزعة التعاقدية غير المحددة

يعانى التنظير التعاقدى الحديث من تشوش أساسى. فالمنظرون التعاقديون يتبنون إلى حد ما نزعة فردية تقييمية، حيث يرون فى استقلال الفرد المبدأ الأساسى والمطلق للفلسفة السياسية التعاقدية. وهم ينظرون إلى الاتفاق المبرم فى ظروف اعتيادية صحيحة على أنه ضرورى وكاف لإضفاء الشرعية على السلطة. أما المنظرون التعاقديون المحدثون، وأبرزهم رولز وجونبييه، حيث جعلوا من شرط التحديد الشديد فى نتيجة التداول التعاقدى جزءاً أساسياً فى الوقت نفسه من أجندة النزعة التعاقدية باعتباره منهجاً مميزاً فى الفلسفة السياسية. والواقع أن هذا

الشرط يعنى عند رولز التحديد الفريد، وكذلك الثبات، فى المبادئ الصادرة عن الوضع الأصلى. وكما قلت فى موضع آخر،^(١) فإن أجندة التحديد هذه، التى تبرز بوضوح فى كل أعمال رولز، لا تتسق اتساقاً كاملاً مع الاعتراف الواضح فى عمله اللاحق بأن غاية التفكير التعاقدى ومضمونه ينشآن على خلفية من تراث ثقافى وسياسى محدد وملموس تاريخياً، وهو على وجه التقريب التراث الليبرالى الخاص بالديمقراطية الدستورية الناشئ فى الأساس من الثقافة الأخلاقية الفردية. ذلك أنه إذا كان مضمون المناهج التعاقدية نتاج تراث تاريخى متطور ومتحول، فمن الصعب توقع أن تكون النتيجة ثابتة ثباتاً راسخاً، فضلاً عن أنه ليس من المعقول أو المنطقي توقع أن تأتى نتائجها الأساسية حتمية إلى هذه الدرجة (مثل تحديد الحريات الأساسية).

وهناك عدم اتساق أساسى فى النزعة التعاقدية الرولزية Rawlsian تتسم به فى كل صورها، وليس فقط فى صورتها التاريخانية historicist الديوية Dewyan اللاحقة. ويمكن عدم الاتساق هذا فى محاولة الجمع بين تصور العدل على أنه فى جوهره إجرائىٌ صرف، واشتراط أن يسفر المنهج التعاقدى عن مبادئ تنفضى إلى حلول حتمية ومحددة تحديداً صارماً، إن لم يكن فريداً، لمأزق الخيار التعاقدى. والدمج بين هذين المطلبين المتناقضين يجعل النزعة التعاقدية الرولزية تتسم بعدم ثبات متأصل، يميزه الكثير من المراقبين، ويورط رولز فى عدد من المناورات المشكوك فيها والعشوائية والمرتبلة (كأن يعزو الكراهية الشديدة للمخاطرة إلى المتعاقدين المفترضين) فى مسعى إلى استخلاص المبادئ التى حددها بشكل مستقل (كمبدأ الاختلاف). كما أن الأجندة المنهجية التى تضم هذه التطلعات غير المتوافقة تجعل مشروعه بالكامل عرضةً للتأويلات، كالتأويلات المعرفية والإرادية الموضحة بتفصيل فى نقد ساندل Sandel المفيد.^(٢) وينبع هذا الغموض فى تأويل نظرية رولز مباشرة من تناقضاتها المنهجية، حيث إن له آثاراً مدمرة على محاولة رولز بلوغ موقع الهيمنة فى موقفه الحيادى من قضية الواقعية فى الإيستمولوجيا الأخلاقية.

ليس المقصود بالحديث عن الغموض والصعوبات التي تكتنف أعمال رولز هو التقليل من أهمية إنجازات رولز في مجال إحياء الفلسفة السياسية التعاقدية باعتبارها علماً منهجياً، وإنما تأكيد عدم ملائمة شرط حتمية النتيجة الخاصة بالمنهجية التي هي تعاقدية وفردية النزعة في الفلسفة السياسية. واعتقد أن بوكانان يلتزم في ذلك التزاماً أكثر إخلاصاً من رولز بنظرية القيمة الفردية التي هي المبدأ الأساسي للتتظير التعاقدى، وذلك حين ينكر بوضوح أية أجندة حتمية خاصة بمردود التداول التعاقدى. وقد أعلن بوكانان رفضه للحتمية في شكلها القانونى بقوله:

من الممكن أن ينجح أى توزيع للحصص الضريبية يولد عائدات كافية لمشروع النفقات الضرورية فى اجتياز اختبار ويكسل Wickssell's test، شريطة أن يحظى بالاتفاق العام. وبالمثل، فإن أى نسق من الترتيبات الخاصة بتنفيذ التحويلات المالية يلائم المرحلة الدستورية التى يتطلبها الاختبار الويكسلي، شريطة أن يحظى بالاتفاق العام فحسب.

ومن شأن هذا الغموض أن يربك علماء الاقتصاد السياسى أو الفلاسفة السياسيين، الذين يسعون إلى أن يكونوا قادرين على تقديم نصائح مهمة تتجاوز الحدود الإجرائية المقترحة. وقد أثبت الدافع البنائى للقيام بدور المهندس الاجتماعى واقتراح إصلاحات سياسية "ينبغي" أو "لا ينبغي" القيام بها، دون الاعتماد على الكشف عن أولويات الأشخاص من خلال العملية السياسية، أنه قوى جداً بحيث يصعب على الكثيرين مقاومته. ولم تكن الأمانة العلمية التى يفرضها الاعتماد على القيم الفردية سمة من سمات الاقتصاد السياسى الحديث.^(٣)

يقول بوكانان عن الاختلاف بين رؤيته التعاقدية والرؤى الأخرى الأكثر
بنائية:

تظل الممارسة التعاقدية برمتها فارغة إن نحن أنكرنا
تبعية النتائج العامة المولدة سياسيًا للقواعد التي تقيد
العمل السياسى.^(٤)

يوفر الاتساق الكبير الذى تتطوى عليه نزعة بوكانان التعاقدية غير المحددة
ميزة حاسمة لها على سواها، سواء أكانت تسعى (كما عند رولز) إلى تحقيق
المساواة التي يقيد بها إعطاء الليبرالية الكلاسيكية الأولوية للحرية، أم تسعى، كما فى
مؤلف نارفيسون Narveson الأخير،^(٥) إلى إقامة دولة الحد الأدنى المجردة من
الوظائف التوزيعية بحجج تعاقدية. وتعد مقارنة بوكانان، بتركها نتيجة التداول
التعاقدى للممارسة وفقا لما تقيد بها القواعد الصحيحة، أكثر اتساقا فى بنيتها
الداخلية، وأقل صلفاً من الناحية المنهجية فى الوقت ذاته.

البنائية النقدية

يقاوم منهج بوكانان البنائية غير النقدية بموقفها الضمنى الخاص بالضمير
الإلهى الذى يحرك جزءاً كبيراً من الاقتصاد السياسى والفلسفة السياسية الحاليين،
حتى فى بعض أنواعهما التعاقدية. وهو يختلف عن المناهج البنائية غير النقدية
الأخرى فى تركه نتيجة الخيار التعاقدى عند المستوى ما بعد الدستورى للممارسة.
كما أنه يختلف عنها فى استخدامه لحجاب من الجهل شديد الرقة^(١) لا يفصح إلا
عن الغاية الاجتماعية النهائية لمتعاقدى الدولة، وفى اتخاذها توزيع الأصول
الخاص بالوضع الراهن نقطة انطلاق لها.

يرفض بوكانان البنائية غير النقدية، حتى فى الأشكال التى تحرك فيها بعض
التنظيرات التعاقدية، للأسباب التى أوردتها. وهو فى ذلك يشترك مع هايك فى
تصور لنوع النزعة العقلانية التى يرغب فى رفضها، وربما كانت فى النهاية بوحى

من ديكارت. إلا أن تقييم بوكانان للبنائية يختلف عن تقييم هايك فى العديد من الجوانب الأساسية والجوهرية؛ فبوكانان يدرك بدايةً، باعتباره عالم اقتصاد ضليع فى معرفته بنظريات المنافع العامة وخيار السجين ومعضلة الراكب المجانى^(*) free-rider problem، أنه فى غياب قواعد متفق عليها ومطبقة بشكل متبادل لن يكون هناك ضمان، بل ولا إمكانية معقولة لسلوك تعاونى ثابت. وعلى سبيل المثال، لا يمكن اعتبار التنسيق العفوى للأنشطة البشرية الذى يظهر فى السوق ظاهرة أرلية، بل هو من صنع المؤسسات القانونية والسياسية التى تحمى الملكية الخاصة وتيسر التبادل التعاقدى. ويعترف بوكانان، بطريقة نادرًا ما يعترف بها هايك، أن القليل وربما النادر من الأمور العفوية فى الأنظمة الاجتماعية هى التى نستفيد منها؛ فهذه مؤسسات تراكتت على مر الأجيال بصعوبة بالغة فى كثير من الأحيان، وتظل بحاجة إلى الترميم والإصلاح المتكررين. ولأن بوكانان يعتبر باحثًا جيدًا لهوبز، فهو أكثر شكًا فيما يتعلق بعفوية النظام الاجتماعى، ويعتبر أن التفاعل الاجتماعى قد يؤدي، فى غياب حقوق للملكية محددة تحديدًا واضحا صاغتها وفرضتها سلطة مشتركة، إلى فوضى عفوية يمكن أن ينجم عنها خراب وضرر للجميع. وهو فى ذلك لا ينكر احتمال تطور الأعراف التعاونية بلا تخطيط أو قصد. وهذه النقطة قابلة للتوضيح بطريقة أخرى؛ فبوكانان يعترف بأن التنسيق غير المخطط للسوق يفترض وجود المنافع العامة للسلم والقانون، وهى المنافع التى يمكن للدولة وحدها توفيرها، بسبب طابعها العام. وهو يتفق فى ذلك مع هوبز الذى كان محققًا فى رؤيته للسلم على أنه الشرط الضرورى، ليس للحياة الملائمة فحسب، بل للحرية كذلك.

ربما توجد طريقة أخرى أكثر جوهرية لتوضيح أوجه اختلاف بوكانان عن هايك؛ فقد رفض بوكانان اقتفاء أثر هايك فى تعميم ظاهرة التنسيق غير المخطط

(*) تتماشى معضلة الراكب المجانى فى سياقات المنافع العامة التى قد ينتفع فيها الفاعلون من أعمال الآخرين دون الإسهام فيها. وبذلك يكون لدى كل شخص حافز كى يدع الآخرين يدفعون مقابل المنفعة العامة دون أن يسهم هو نفسه فيها. وتحدث مشكلة الراكب المجانى باختصار لأن شخصًا ما لديه الحافز لتعليل المنافع الكونية للعمل الخاص. وهكذا فالراكب المجانى هو الشخص المستفيد من منفعة ما دون تحمل تبعاتها. (المترجم)

الملحوظة فى تبادلات السوق وفى توسيع هذه الملاحظة وتطويرها لتصبح نظرية للتطور الثقافى أو الداروينية الثقافية. إذ يرى بوكانان، وأتفق معه فى ذلك، أن مثل هذا التعميم والتوسيع مضللّ لأن التعميم والتوسيع يهملان الظروف المؤسسية التى فى ظلها فقط يكون من المتوقع ظهور النظام غير المخطط الذى يفيد. ويرجع التنسيق غير المخطط الذى يتجلى فى نظام السوق إلى اتجاهات محددة فى الأسواق. وهو مفيد لأن التبادل الطوعى ليس مجموعاً صفرياً^(*) zero sum على نحو نموذجى. ولكن ما إن يغيب الإطار المؤسسى للسوق حتى ينتفى لدينا السبب لافتراض أن يصبح التنافس مفيداً، سواء أكان تنافس أفراد على الموارد، أم تنافس تراث أو ممارسة، أم تنافس دول. ومحاولة إثبات أن الأمر يعنى كذلك افتراض وجود قدر كامل من النظرية الاجتماعية الوظيفية، والتى هى على خلاف مع الفردية المنهجية التى يتبناها هايك فى موضع آخر. كما يعنى ذلك افتراض وجود وحدة وآلية للانتقاء مماثلة لتلك الآليات التى تتضمنها نظرية الارتقاء والتطور الداروينية، التى لا نظير حقيقى لها فى النظرية الاجتماعية. ويتفق هايك مع بوكانان فى الاعتراف بالشكوكية المخففة، فيما يشبه هيوم، ومع صديق هايك، بوهر، فى تصويره للعقل على أنه فى جوهره نقدى وغير معصوم من الخطأ، وليس قاطعاً وبديهياً. وعلى العكس من هايك (أو بولانى)، يعارض بوكانان التسليم بضرورة إعفاء ميراثنا التاريخى من المؤسسات المتعارف عليها من التقييم النقدى. والواقع أنه يؤكد أنه لا خيار لنا، بل ومحتّم علينا، فى ظل بطلان الكثير من مؤسساتنا واستعمار المصالح الكلية لها، أن نخضعها للتقييم النقدى. وحده التبرير التاريخى للعدالة الإلهية هو الذى يمكن أن يوفر للتجول الإنسانى العشوائى فى الفضاء التاريخى مظهر التعاقب المرتب، وفى سياقه يمكن للعين النقدية اكتشاف أسباب هذا التجلى النادر للحرية، والمحاط بفترات طويلة من الهمجية والاستبداد. ولا يعنى هذا

(*) يصف هذا التعبير موقفاً يوازن فيه مكسب أحد المشاركين (أو خسارته) مكسب (أو خسارة) المشارك الآخر على وجه الدقة. وقد سُمى كذلك لأنه بعد جمع مكسب المشاركين ثم جمع خسارتهما وطرحها من إجمالى المكسب يكون إجمالى الخسارة صفراً. وقد طرح المفهوم لأول مرة فى نظرية اللعبة game theory، وبالتالي غالباً ما تسمى المواقف الصفريّة باللعبة الصفريّة zero-sum games. (المترجم)

إنكاراً (من جانبى أو من جانب بوكانان) لإنجاز هابيك الضخم فى إلقاء الضوء على الدور المعرفى للسوق فى توليد المعرفة المشتتة (والضمنية فى كثير من الأحيان) والانتفاع بها، وإنما يعنى فقط التأكيد على أنه لا يمكننا الاعتماد بشكل غير نقدى على الحكمة الضمنية للمؤسسات الموروثة، بل لابد بالأحرى من إصلاحها بمساعدة أفضل ما لدينا من أدوات التنظير، حين تكون هذه المؤسسات بحاجة إلى إصلاح أو انطوت ضمناً على خطأ أو جهل أجيال متراكمة من الشمولية.

كان لتلك الاعتراضات المنهجية على الفلسفة التركيبية synthetic philosophy الهايكية، وعلى أفكار النظام الاجتماعى العفوى، آثارها وثيقة الصلة بالتطورات السياسية المعاصرة؛ ففي العلاقات بين أنظمة السوق الرأسمالية والاقتصادات الموجهة الشمولية، هناك تنبؤات خاصة بنظرية المباراة وقدر وافر من الأدلة التاريخية التى تشير إلى أن التنافس قد لا يشجع مؤسسات السوق، بل قد يودى إلى علاقات مستقرة للنزعة الطفيلية التى تقيد فى إعادة إنتاج الاقتصادات الموجهة الشمولية، بل وتعزيزها. إلا أن قيود الداروينية المؤسسية قد تكون هى الأشد وضوحاً فى التطورات الحالية داخل الكتل الشيوعية. ففي بولندا والمجر ودول البلطيق والصين وربما فى الاتحاد السوفييتى تنهار مؤسسات التخطيط المركزى الموروثة (أو المفروضة) بدون الظهور التطورى للمؤسسات التى تخلفها. صحيح أننا نجد أن عناصر المجتمع المدنى التى كانت البيروقراطية الشمولية تقمعها من قبل قد نجحت، فى بولندا وفى أماكن أخرى، فى تأكيد نفسها بطريقة عفوية، غير أن الإطار القانونى السياسى والاقتصادى للمجتمع المدنى لا يمكنه الظهور هناك باعتباره ملكاً للتطور المؤسسى؛ إذ لابد من بناء هذه العناصر وإلا فسوف يعاد بناؤها فى أعقاب ثورة. وهناك أوجه شبه بين من يدعون أنهم أطراف متعاقدة فى دول الكتلة السوفييتية، والأطراف المتعاقدة فى دولة (أو بالأحرى حالة) الطبيعة عند هوبز، إلا أنها تبدو (كما أشار ز. راو^(٧) Z. Rau) دولة استعباد enslavement state يسعون للهروب منها. (حاولت أنا نفسى أن أثبت فى موضع آخر أن مازق رعايا النظام الشمولى يشبه المازق الهوبزى فى أن أحد ملامح الشمولية الدستورية، الذى تشترك فيه مع حالة الطبيعة عند هوبز، هو

عدم الخضوع للقانون^(٨). إذن فالداروينية المؤسسية الهايكية لا تصح في السياقات التاريخية، كذلك التي في دول الكتلة السوفيتية، حيث المؤسسات الموجودة بالفعل مفلسة وتفتقر حتى إلى المؤسسات الكامنة التي تخلفها. وباعتراف الجميع كذلك، قد يعوق مازق الخيار العام بناء مؤسسات جديدة، حيث تظهر صراعات المصالح داخل المعارضة وفي المجتمع المدني الوليد. ولكن يظل فقط مشروع ترتيب عقد اجتماعي جديد هو ما يوفر أمل الخروج من الشمولية إلى النظام ما بعد الشمولي المستقر، حيث يتجسد هذا المشروع في المؤسسات الجديدة أو التي أعيد بناؤها. وفي هذه الظروف لا يمكننا أن نعهد بأنفسنا إلى خطط التطور المؤسسي البريكية Burkean والهايكية التي تتدخل فيها العناية الإلهية، بل لابد لنا من المراهنة على عقد اجتماعي جديد وقد تسلحنا بأفضل نظرية يمكننا العثور عليها.

الاقتصاد والذاتية والقيمة

لابد من شرح التنسيق غير المخطط للسوق، إلى جانب إسهامه الناتج عنه في رفاهة البشر، بواسطة حقيقة أن المبادلة الطوعية - أي المبادلة التي تجري على خلفية من المؤسسات التي تحدد حقوق الملكية الخاصة وتحميها وتفرض شروط الاتفاقيات التعاقدية - هي في العادة كم إيجابي positive sum. وبدون هذه المؤسسات الخلفية، التي هي منشأ النظام العفوي الذي نراعيه في عملية السوق، لن يكون هناك سبب لافتراض أن المنافسة، أو المبادلة، ينبغي أن تكون شيئاً آخر غير كونها لعبة صفرية أو حتى كم سالب negative sum. والواقع أنه في حالة الطبيعة، حيث تُخصّص معظم الموارد، فيما عدا تلك المستهلكة من أجل العيش، للدفاع عن النفس أو للسلب المتبادل، لا حاجة على وجه التحديد لأن تكون المبادلة ذات نفع للطرفين، وهي ليست كذلك في الغالب. من ناحية أخرى، يفترض نظام السوق الذي يشكله الإطار القانوني الذي ذكرته من قبل، أن فعل المبادلة الذي يتكرر باستمرار لا بد وأن يفيد كل الأطراف المشاركة فيه، وهو افتراض له أساس قوي في النظرية وفي الممارسة التاريخية.

معنى هذا الكلام أن اقتصاد السوق يبرره إسهامه فى رفاهة الأفراد الذين يشاركون فيه. والأمر الأهم، فى حكمى وفى حكم بوكانان كما أفهمه، أن هذا الدفاع عن السوق من منطلق إسهامه فى الرفاهة البشرية لا ينبغى دمج مع أى تصور نفعى أو نتائجى النزعة consequentialist للسوق، باعتباره محققاً لأكبر قدر من الرفاهة الجماعية أو الكلية. ويرى بوكانان أن علينا مقاومة هذا الإغراء بالدمج لعدة أسباب، أولها أن فكرة الرفاهة الكلية أو الجماعية تتطوى على مغالطة تتعلق بالواقعية المفاهيمية؛ ذلك أنها تخطط بين ما هو فى أحسن الأحوال خيال موجه وبين الواقع الذى يعبر فى هذه الحالة عن أوضاع البشر منفصلين، حيث لكل منهم رغباته وأولوياته ومشروعاته المميزة. ويوحى هذا بالسبب الثانى لمقاومة الرغبة فى الانتقال من تبرير السوق من منطلق تحقيقه للرفاهة إلى تبرير كلى نتائجى النزعة، وهو استحالة تجميع الأولويات الفردية وأشكال إشباع الرغبات الفردية. وبينما قد تكون أحكام الرفاهة الاجتماعية النسبية التى تأخذ كل شىء فى الاعتبار ملائمة فى المسائل المحددة، يصير بوكانان بحق على أن دعاوى اقتصاد الرفاهة تنهار على صخرة لاتكافؤ incommensurabilities المكونات المختلفة لرفاهة الأفراد. ولا يؤكد هذا القول المشاكل الكلاسيكية (غير القابلة للحل بصورة عامة) الخاصة بعمل مقارنات المنفعة البيشخصية interpersonal القائمة على أساس متين. ولا بد كذلك من الإشارة إلى اللاتكافؤ الذى قد ينشأ حتى بين مكونات رفاهة الفرد الواحد.

وكما يذكرنا بوكانان باستمرار، فإن لمبررات السوق الكلية نتائجية النزعة عواقب ضارة بالنظرية والسياسة؛ فهى من الناحية النظرية ترى تصور علم الاقتصاد على أن له علاقة بتعظيم الثروة wealth maximization أو الكفاءة التخصيصية القصوى maximal allocative efficiency، أو الإنتاجية، مما يعزز الرواية الخيالية الشيوعية التى ترى عدم تخطيط غايات السوق catallaxy^(*) على

(*) نظام سوق ليس له غايات مخططة يتميز بـ"النظام العفوى" الذى ينشأ حين يسمى الأفراد إلى تحقيق غاياتهم داخل الإطار الذى حدده القانون والتراث. ووظيفة الحكومة فى هذه الحالة هى الحفاظ على حكم القانون الذى يضمن الإجراءات العادلة والمنصفة ولكنها محايدة فيما يتعلق بالأهداف. وتلك نظرية خاصة بالمجتمع المرغوب فيه وضعها هابيك. (المترجم)

أنه مماثل لآى تنظيم تراتبى أو أسرة تراتبية. بعبارة أخرى، أعادت التصورات الجماعية إنتاج التسوية التى تصيب بالعجز بين مبادلة السوق وتصورات السعى لتحقيق الحد الأقصى (التعظيم) maximization أو التوفير economizing التى أضعفت أسس الاقتصاد التقليدى الخاص بالمدرسة السكوتلندية. ولهذا السبب وغيره من الأسباب، فإن بوكانان ذاتى النزعة فيما يتعلق بالقيمة الاقتصادية. وباعتبار بوكانان معارضا للاقتصاديين الكلاسيكيين ومنهم ماركس، فهو يصر على أن القيمة الاقتصادية ليست ملكية متأصلة من أى نوع، بل هى ذاتية؛ أى جانب من جوانب خيارات الأفراد وتجاربههم. وبما أن هذه الخيارات تشمل عددا كبيرا من حالات عدم التناسب، فليس هناك من سبيل لتلخيص القيمة الاقتصادية الذاتية فى أى حكم خاص بالرفاهة الجماعية أو الكلية.

كان للتصور السلبي باستخداماته فى اقتصاد الرفاهة أثر مدمر على السياسة. وكما هو الحال بالنسبة لرواية التنافس الكامل الخيالية، شجعت النماذج الكلية لاقتصاد الرفاهة واضعى السياسات على بحث التدخل والتنظيم حيثما تنطلق الأسواق من معيار نظرى ما للكفاءة أو السعى لتحقيق الحد الأقصى. وقد عززوا بذلك المفهوم الأكاديمى الدارج للأسواق، باعتبارها عمليات موضوعية تنسم فى بعض الأحيان بالفوضى أو النقص، غير أن لها منطقها الخاص بها، وللعمليات السياسية باعتبارها أنشطة على قدر كبير من الطوعية لا تقيد بها المصالح الاقتصادية أو منطق الموقف. وبذلك أسهم اقتصاد الرفاهة فى إهمال اقتصاد البيروقراطية والحكومة والحياة السياسية، ومال إلى التقليل من أهمية الإخفاق الحكومى. ومن الناحية الأكثر عمومية، نظر اقتصاد الرفاهة إلى إخفاق السوق على أنه مناسبة للتدخل الحكومى وليس لإصلاح مؤسسات السوق (بخلق حقوق الملكية حيثما لم تكن موجودة، على سبيل المثال). ويتسم المنهج التجميعى الخاص بالاقتصاد الكلى macroeconomics، وبالأخص المتعلق باقتصاد الرفاهة، بالتحيز جماعى النزعة المتأصل، حيث يسعى إلى تعزيز الحدود القصوى الخيالية بدلاً من إصلاح الأسواق أو توسيعها لتمكين الأفراد من تحقيق أهدافهم اللامتكافئة المختلفة

بشكل أفضل. وقد قدم بوكانان خدمة رائعة بوضعه نظرية وسياسة تتعلق باختلاف الأجنحة الفردية حول الإصلاح الأنسب للقوانين والمؤسسات لتيسير ظروف المبادلة الطوعية.

فردية القيم

نتج عن ذاتية القيمة الاقتصادية عند بوكانان إعادة تعريف كفاءة مؤسسات السوق بشكل إجرائي، حيث نفهم مبادلة السوق على أنها نظام أو عملية من التعاملات المكررة وليس أى فعل مفرد. والطابع الطوعي لمبادلات السوق، وليس أية افتراضات بشأن السعي لتحقيق الحد الأقصى أو التوازن، هو الذى يؤكد إسهامه المفيد فى المنفعة البشرية. وهنا أقدم بشكل مؤقت وغير نهائى تفسيراً لنظرية بوكانان المعيارية التى تختلف إلى حد ما عن ذاتية القيم العامة. فهذه الذاتية، بأصلها الهوبزى والهيويمى المميز، هى فى محلها ليس فقط فى النظرية الاقتصادية بل كذلك فى النظرية السياسية؛ على الأقل فى الأخيرة باعتبارها موازنة لتصور السياسة على أنها نشاط مكرس للسعى للوصول إلى الحقيقة، على غرار السعى وراء الحقيقة والبحث فى العلوم الطبيعية. والأمر المشكوك فيه أكثر هو ما إذا كان فكر بوكانان السياسى يفترض ذاتية القيم الهوبزى أو يوحى بها أم لا. والأمر الجدير بالتصديق هو أن القيمة الأساسية ليست هى قيمة تحقيق الأفضلية (التي تكون المنفعة فيها هى الشيء المرغوب)، بل الاقتصاد الفردى الذى يُتصور أنه المنفعة الجوهرية. ويتطابق هذا التفسير الكانطى أو السبينوزى لنسق بوكانان تطابقاً تاماً مع النزعة الذاتية بالنسبة للقيم الاقتصادية. وهو يتوافق كذلك مع صورة من صور الواقعية أو الذاتية بالنسبة لمكانة قيمة الاستقلال؛ وإن كانت هذه القيمة مفسرة كأحسن ما يكون فى فكر بوكانان على أنها خلاصة تراثنا النقائى، وهو ما سأحاول إثباته فيما بعد. إلا أن النقطة الأساسية التى أريد بيانها هنا هى أن هناك موقفاً فى النظرية المعيارية، وهو فردية القيم، يتميز عن ذاتية

القيم، ولكنه يتسق مع الرؤية الذاتية الخاصة بالرفاهة الاقتصادية. وتعتبر هذه الرؤية الفردية، التي تعتبر الأشخاص في حد ذاتهم قيمة مطلقة (وليس أوعية سلبية ذات قيمة موضوعية)، دفاعاً عن السوق من زاوية إسهامه في استقلال الأفراد ورفاهيتهم. وهى تفعل ذلك دون تقديم أى تنازل للرواية الخيالية التجميعية الخاصة بالنزعة النتائجية consequentialism؛ ذلك أن السوق تفيد كل فرد على حدة، وبالتالي تفيد الجميع، كما هو الحال عند هيوم حيث الصياغة الكلاسيكية لهذه المقولة، وليس كما هو الحال عند بنتام^(*) Bentham حيث تفيد كلا منهم بشكل جمعى زائف وخادع جداً.

فى هذا الصدد، لا يكون تحقيق الأفضلية (كما فى بعض أنواع ذاتية القيم) مطلقاً، وإنما اشتقاقياً؛ فهو ينبع من قيمة الاستقلال، أو ربما بشكل أدق من قيمة الشخص المستقل. ويفضل بوقانان حرية السوق فى ظل حكم القانون على الإطلاق، كما أفسره، ليس لأن الأفضليات يجرى تحقيقها فى الغالب الأعم فى وجود تلك المؤسسات، بل لأن تلك المؤسسات تحمى الأفراد المستقلين وتحترمهم كأحسن ما تكون الحماية والاستقلال. ولأن هذا الفرق ليس فرقاً تافهاً نراه عندما نبحث تلك الظروف حين يبدو أن الشعوب لا تقدر الاستقلال الذى قد تتمتع به كأفراد، وتفضل بدلاً منه الأمن الذى تتوقعه من الحكومة المستبدة وغير المقيدة (ودائماً لا تناله). وسوف أحاول فيما بعد إثبات أن الأساس المعيارى لفكر بوقانان السياسى يفترض وجود ميراث من الثقافة الأخلاقية الفردية التى قد تكون فى حالة انحسار. وفى هذه المرحلة أرغب فقط فى القول إنه بينما قد يكون هناك تأكيد لفردية القيم بطريقة محايدة فيما يتعلق بمسألة الإستمولوجيا الأخلاقية، فإنها لهذا السبب متطابقة مع شكل من أشكال الواقعية الأخلاقية الخاصة بذلك النوع الذى كان بوقانان محقاً فى رفضه فى سياقات أخرى.

(*) جيريمى بنتام (١٧٤٨-١٨٣٢) الكاتب والمصلح والفيلسوف البريطانى الذى حلل القانون والتشريع تحليلاً منهجياً، ووضع بالتالى أسس النزعة النفعية. (المترجم)

المنظورية الإستيمولوجية

تتطوى مقاومة بوكانان للتخطيط وفقاً لنموذج الاقتصاد الكلى، ولتوسيعه نظرية الاقتصاد الجزئى كى تشمل السلوك السياسى وغيره من السلوك والمؤسسات، على استعائته بتصور الإنسان الاقتصادى ليكون بمثابة نموذج تفسيرى وتتبؤى. وفيما يخص منهجية مدرسة فيرجينيا للاختيار العام، التى تعد مفسره الأساسى، فإن هذا يقتضى تبنى مبدأ تكافؤ الدافع فى المجالين الاقتصادى والسياسى، حيث يشير "الاقتصادى" إلى مجال مبادلات السوق الصريحة. والطريقة الأخرى للتعبير عن هذه الخطوة المنهجية هى القول بأن نموذج الإنسان الاقتصادى يودى إلى ظهور نظرية اقتصادية للسلوك البشرى داخل المؤسسات البيروقراطية والسياسية. وهو يشمل تحديد وتنظير البنى الحافزة، والأفضليات الزمنية، وأهداف الفاعلين الذين هم داخل هذه السياقات والمؤسسات "غير الاقتصادية"، حيث التسليم بعدم اختلاف دوافعهم ومداولاتهم فى جوانب مهمة عن دوافع ومداولات المشاركين فى مبادلات السوق المنتظمة؛ أى المشترين والبائعين والمستثمرين وهلم جرا.

النتيجة المنطقية لهذه الخطوة المنهجية هى توضيح العملية السياسية وتنظيرها من ناحية مصالح الأفراد والجماعات المشاركة فيها (التي تعمل فى كثير من الأحيان بطريقة تواطؤية). وحين تُطبق متزامنة مع نظرية السعى وراء الربح rent-seeking theory على ظواهر مثل التنظيم الصناعى والترخيص بمزاولة المهن على وجه الخصوص، يكون لهذه المنهجية قدرة تفسيرية وتتبؤية جديرة بالاعتبار وتقرب أكثر من غيرها من إقامة علم وضعى حقيقى من العلوم السياسية. وبعد أن قلنا هذا، فمن المهم الإشارة إلى أن بوكانان لم يقر قط الإمبريالية الاقتصادية الخاصة بهؤلاء الذين يدعون أن السلوك البشرى برمته يمكن الاستحواذ عليه من ناحية النظرية الاقتصادية. واختلافات بوكانان عن هذا المنهج تزيد أضعافاً، حسب فهمى لمجمل أعماله؛ فأولاً: ليس واضحاً من كتاباته ما إذا كان يقبل مضمون فكر بيكر Becker المحدد للمنهجية (مثل ثبات الأفضليات أو استقرارها) أو يقر إدعاءه بأن السلوك الذى يبدو غير متعمد non-deliberative

behavior،، مثل الاتباع العفوى أو الطائش للقواعد، يمكن تفسيره باستمرار على أنه رد إستراتيجى على كلفة المعلومات الخاصة بالحساب. وتوحى إشارات بوكانان الكثيرة والمتعاطفة مع الاقتصاد النمساوى بأن النموذج الوضعى للعمل البشرى، بل وللنظرية الاقتصادية، المجدد فى هذا البرنامج البحثى البيكرى، قد يكون غير ملائم له.

يبدو الفرق الحقيقى بين التزام بوكانان المنهجى بالإنسان الاقتصادى وبين التزام بيكر أكثر جوهرية إلى حد كبير، وهو فرق إبستمولوجى؛ فعلى عكس بيكر، أنكر بوكانان صراحة أن المضمون الاقتصادى يستحوذ على السلوك الإنسانى كله، حتى فى بعده السياسى وذلك البعد المتصل بغايات السوق. ويرى بوكانان أن منظور الاختيار العام نافذة على العالم البشرى، وعدسة يمكن من خلالها أن ندرك ونفهم الكثير مما كان يمكن أن يبقى بدون ذلك غير مرئى أو غير مفهوم، غير أنه لا يمكن اعتباره رغم ذلك مرآة للواقع الاجتماعى؛ فهو يهدف فقط إلى أن يعكس هذا الواقع فى مجموعه العام داخل مخطط تفسيرى كلى واحد. ووجهة النظر الإبستمولوجية، أو الموقف الإبستمولوجى الذى يصف رأى بوكانان الخاص بالاختيار العام هو المنظورية perspectivism، وهو مصطلح كثيراً ما يُستخدم فى تفسير نظرية المعرفة الخاصة بنيتشه Nietzsche. وربما تكون لا واقعية^(٩) نيلسون جودمان Nelson Goodman هى الاقتراب الأكثر دقة من منظورية نيتشه فى إطار التراث التحليلى فى الإبستمولوجيا، وإن كان من المحتمل تبين توقعات فى علوم الأوبئة البراجماتية الخاصة بوليام جيمس، وك.س. بيرس C.S. Pierce، بل وكواين^(١٠) Quine. فما هى العناصر الأساسية للمنظورية فى الإبستمولوجيا، وكيف تؤثر على مجال وحدود منفعة الإنسان الاقتصادى فى نظرية الاختيار العام؟

(٩) ويلارد فان أورمان كواين (١٩٠٨-٢٠٠٠) رياضى وفيلسوف أمريكى عمل أستاذ كرسى إيجار بيرس بجامعة هارفارد منذ عام ١٩٥٦ حتى وفاته. وقد اهتم على مدار خمسين عاماً بالمنطق الرياضى وفلسفة اللغة ونظرية المجموعات وفلسفة المنطق. (المترجم)

حين نَتَّخِذُ كتاب Reason of Rules الذى اشترك بوكانان فى تأليفه مع جيفرى برينان Geoffrey Brennan مرجعاً أساسياً لنا، فإننا قد نستدل على أن إبستمولوجيا الاختيار العام المنظورية ذات ثلاثة عناصر مهمة: فهناك أولاً فرضية أن النظرية - بشكل واضح فى العلوم الإنسانية، وربما كذلك فى العلوم الطبيعية - لا تحددها الأدلة التحديد الكافى، مما يجعل فكرة العلم، باعتباره مرآة للطبيعة ومسجلاً للحقائق الموضوعية التى تحدّد نفسها بطريقة مستقلة عن النظرية، فكرة مرفوضة. بعبارة أخرى فإن فى فرضية عدم كفاية التحديد underdetermination هذه رفض للإمبريقية الساذجة، أو هى فى هذه الحالة بيان لنواحي الضعف فيها. ثانياً: فرضية أننا عند تنظير العالم البشرى قد نلجأ بطريقة تعود بالفائدة إلى رؤى متعددة لا ينجح أى منها فى التعبير عن كل ما نرغب فى فهمه. وبذلك نجد فى النظرية الاجتماعية أن مفهوم الإنسان الاقتصادى قد يكمله التصور الهايكى للإنسان باعتباره فى الأساس متبعاً للقوانين، وليس حاسباً أو مقدّراً أو ساعياً إلى تحقيق الحد الأقصى maximizer. وقد يراعى هذا الجانب التعددى للإبستمولوجيا المنظورية البحث المثمر فى مسائل تتصل بظروف مبادلة السوق الممهدة للتأمل أو غير الحسابية فى المجتمعات الغربية، وقد تساعدنا على تصور إمكانية أنه فى بعض المجتمعات (ربما اليابان) قد يكون السعى لتحقيق الحد الأقصى الواضح حدثاً استثنائياً فى الحياة الاقتصادية التى لولا ذلك لكانت القيم الثقافية هى التى تحكمها حكماً شاملاً. وقد يكون العنصر الثالث من عناصر الإبستمولوجيا المنظورية فى الاختيار العام موجوداً فى افتراض أن الذى يشكل اختيارنا لمنظور منهجى، ولو بشكل جزئى، هو الهموم البراجماتية المتصلة بالتنبؤ والتحكم. وفى سياق تنظير الاختيار العام المحدّد الخاص بإخفاق الحكومة، قد تكون همومنا المبرمجة فى الوقت ذاته هموماً أخلاقية ومعيارية؛ حيث نستفيد من نموذج الإنسان الاقتصادى فى محاولة فهم السلوك والبنى المحفزة التى تتسبب مراراً فى حدوث الإخفاق الحكومى، وبالتالي التنبؤ بها والسيطرة عليها من خلال الإصلاح الدستورى. وأرى فى إبستمولوجيا بوكانان المنظورية، بتوليقاتها من رفض الإمبريقية الساذجة والتعددية والبراجماتية المنهجية، عنصراً ثالثاً tertium quid أو نقطة متوسطة via media بين النسبية الشاملة أو الذرائعية من ناحية، وواقعية بوپر المكتملة.

لا أهدف هنا إلى محاولة القيام بتقييم فلسفى للإبستمولوجيا المنظورية، وإن كنت أجد هذا موقفاً جذاباً ومقبولاً، خاصة فى العلوم الإنسانية. إلا أن اهتمامى هو الإشارة إلى أن صورة بوكانان عن الاختيار العام لا تلزمه بحال من الأحوال بإنكار وجود ظاهر من قبيل السلوك الكائطى ذى المبادئ، أو النزعة الوطنية، أو الرؤية الأخلاقية، أو الغيرية - حتى فى السياقات السياسية - لأنها صورة مقدمة بهذه الطريقة المنظورية وتفتقر إلى الطابع القبلى aprioristic الذى تتميز به غيرها من البرامج البحثية الخاصة بتوسيع نطاق التفسير الاقتصادى ليشمل مجالات "غير اقتصادية" من مجالات الحياة. والواقع أنه قد يتوقف نوع الثورة الدستورية اللازمة لإعادة الحكومة المحدودة على وجود دوافع والتزامات من تلك الأصناف التى لا يملكها الإنسان الاقتصادى ولا يهدف الاختيار العام إلى تنظيرها عند القيادات وشرائح الشعب. وأعود الآن إلى البعد، أو الأثر، المنظورى لفكر بوكانان، حيث أبحث الشروط الواجبة لنظرية الحرية الفردية فى سياق تاريخى للحكومة الجامعة التى تعمل فى ظل ضرورات ديمقراطية الأغلبية غير المقيدة.

من اليأس الهوبزى إلى الأمل الهيومى

الغاية المعيارية لعمل بوكانان هى تجديد الحكومة الديمقراطية المقيدة، المحصورة فى سلطاتها الخاصة بفرض الضرائب والتحويل والإنفاق بواسطة نظام ثابت من القواعد المتعارف عليها. وهو لم يشارك فى الدعوة إلى إجراءات محددة، بل إنه يعتبر هذا الهدف المعيارى منشطاً لعمله فى وضع اقتصاد سياسى دستورى ليكون بمثابة نظام متميز، وهو فى الوقت ذاته نتيجة طبيعية لهذه العمل. والاقتصاد السياسى الدستورى طبقاً لتصوير بوكانان مميز ليس فقط من ناحية منهجيته، بل كذلك لأن بوكانان، باعتباره ممارساً له، كان ينكر باستمرار الدور الذى يشيع القيام به بين الشيوعيين، والخاص بالمستشار السياسى لما يُفترض أنها حكومات تهدف إلى المنفعة العامة ذات سلطات توجيهية كبيرة. وكان دور بوكانان هو دور التعبير عن أهمية الدولة التى تحكمها القوانين، وأهمية النزعة الدستورية بشكلها

الماديسونى، وبيان انسجامها الطبيعى مع الاقتصاد السياسى الدستورى باعتباره منظورا نظريا.

فماذا يقول بوكانان عن الوسيلة التى تنتقل بها من لويثان ديمقراطية الأغلبية غير المقيدة (أو المقيدة بشكل غير سليم) إلى الحكومة المقيدة؟ لا أعنى بذلك السؤال عما هى الخطوات السياسية المؤدية إلى هذه الغاية، بل عن كيفية تنظير هذا الانتقال. وهنا تبرز نقاط عديدة. فأولاً: بوكانان واضح فى مطالبته بضرورة البدء من نقطة توزيع الأصول الخاصة بالوضع الراهن. (قأية نقطة أخرى يمكننا البدء منها بأى حال من الأحوال؟). وكما هو الحال عند جوتيه ورولز، فإن ما ينقل العمل بخط أساسى افتراضى من المساواة أو الحقوق اللوكية إلى المنهج التعاقدى هى معايير غير إجرائية أو قبل إجرائية للعدالة، يصعب، بل ربما يستحيل، الدفاع عنها من الناحية الفلسفية. ويعنى هذا أن بوكانان، بتبنيه خط أساس الوضع الراهن، يقبل مثل هيوم التوزيع التاريخى لسندات الملكية دون إجراء تحقیقات لا طائل من ورائها عن تاريخه، أو عن العدل كما تقیّمه المعايير الخلافية المشكوك فيها والمتضاربة فى كثير من الأحيان. وثانياً: يطبق بوكانان هذا الرفض لتصورات العدالة غير الإجرائية بتأييده عملية تفكيك يتبعها إعادة توزيع للدولة المفرطة فى اتساعها فى الوقت الراهن، وعلى النحو الذى يحقق معیار أفضلية پاريتو^(*) Pareto-optimality: لا يُترك أحد أشد فقراً. وهذا هو أهم ملامح منهجه؛ حيث يفترض أن النقطة المهمة، والمهملة فى كثير من الأحيان، هى أن إعادة التوزيع ليس دائماً عملية صفرية، والواجب ألا تكون كذلك، حيث يشمل إعادة التوزيع الذى يتم فيه تفكيك معظم خطط المدفوعات التحويلية، إلى جانب بيروقراطياتها، وتوزيع الموارد التى يجرى التخلّى عنها بهذه الطريقة للجمهور. هذه النزعة الباريتية Paretianism الخاصة بإعادة التوزيع لافئة للاهتمام ومهمة لأسباب عديدة منها أن شراء الباحثين عن الربح الذى تجسده هو الآن الجزء

(*) فيلفريدو باريتو (١٨٤٨-١٩٢٣) اقتصادى وعالم اجتماع إيطالى كان لنظرياته تأثير على ظهور الفاشية الإيطالية. (المترجم)

الواضح من سياسة الخصخصة والتحول إلى اقتصاد السوق التي تجرى حالياً في بولندا وتشيكوسلوفاكيا والمجر وأماكن أخرى من عالم ما بعد الشيوعية.

على الجانب النظرى، يجسّد ما يقوله بوكانان عن إعادة إنجاز الاستحقاقات الوسيلة المنهجية الخاصة بحجاب الجهل، حيث لا يعرض إلا معرفة الوضع الاجتماعى الأخير للفرد. وأقترح الآن تطويراً لفكر بوكانان، المتسق مع تبنيه لخط الوضع الراهن الأساسى، أن تكون وسيلة حجاب الجهل - حتى بالشكل الرقيق الذى يتبناه مع غيره من المنظرين التعاقديين مثل كافكا Kavka - غير ضرورية فى نظامه، بل ولا بد أن يكون لها ما يبررها؛ ذلك أنه إذا سُمح لشخص ما بمعرفة أصول شخص آخر ووضع الحال، فما الذى يبرر إذن منعه من الاطلاع على معلومات تتعلق بالوضع النهائى لذلك الشخص؟ بعبارة أخرى، فإن المخاطر الفعلية لإعادة الإنجاز الواقعى لصكوك الملكية هي ما سوف يوفر المعلومات للمتعاقدين وليس أى شك افتراضى تولّده تجربة الأفكار الخاصة بحجاب الجهل. وتحرك اقتراحى كذلك حقيقة أنه لا يمكن للظروف الافتراضية - رغم كل ما يجب على رولز وجوتيه قوله - أن تؤدّ أسباباً للعمل من أجل الأشخاص فى ظروفهم الفعلية. وكما قال جيفرى پول^(*) Jeffrey Paul،^{١١} فإن هناك فجوة فى النزعة التعاقدية كلها لهذا السبب. وبالتالي فإن التطور الطبيعى لفكر بوكانان هو أن يزال منه آخر مكون افتراضى أو منافٍ للحقائق، وهو حجاب الجهل، وأن يُعاد تشكيل نزعة التعاقدية باعتبارها من نوعية العقد الفعلى.^(١٢) وحينئذ سوف يلتحم تنظيره للاختيار العام مع فلسفته المعيارية فى توفير أقوى أداة لهؤلاء الذين هم فى العالم الحقيقى ممن يسعون إلى إنجاز عقد اجتماعى جديد أو تسوية دستورية.

نصل إلى النقطة الأساسية فى بحثنا كله وهى: ما هو وضع الحرية فى تعاقدية بوكانان غير المحددة؟ على عكس منهج رولز، لا ينشغل منهج بوكانان

(*) مؤسس مركز الفلسفة الاجتماعية والسياسات بجامعة بولينج عام ١٩٨١ مع فريد ميلر، ويعمل الآن مديراً للمركز وأستاذاً للفلسفة بالجامعة وله العديد من الكتب والمقالات فى الفلسفة الأخلاقية والسياسية. (المترجم)

التعاقدى بقضية الحرية منذ البداية، وهو لا يصدر قائمة بالحریات الأساسية التى تتسم بالثبات والرسوخ. وليس هذا بالأمر الذى يبعث على الدهشة بالكامل فى ظل الأصل الهوبزى لفلسفته السياسية. ومرة أخرى، وللسبب نفسه، فإن بوكانان واضح فى قوله إنه فى أى موقف حقيقى مقبول لن يودى الاختيار التعاقدى (على عكس نارفيسون (Narveson) إلى قيام دولة الحد الأدنى النوزيكية أو السبسنسرية، ولن يودى بالضرورة إلى الحقوق اللوكية غير المقيدة فى كل نقطة. والواقع أن بوكانان قال بقوة إنه من المؤكد أن الحكومة المقيدة سيكون لها بعض وظائف إعادة التوزيع باشتراكها قدرًا معقولاً من تكافؤ الفرص ومنع تركيز الثروة الذى قد يثبت أنه ضار بالحرية. إذن فالحرية فى نظام بوكانان لا تُعطى الأولوية المطلقة التى تتمتع بها فى النزعة التعاقدية التى تستلهم كانط. كما أن الأمر ليس هو تحديد حماية الحقوق اللوكية لدور الدولة.

من الواضح رغم ذلك أنه من المحتم أن تودى تعاقدية بوكانان فى أشد السياقات واقعية إلى تعزيز الحرية الفردية وحمايتها. وسوف تحمى كذلك الحريات الاقتصادية الأساسية فى كل السياقات بالفعل. وهى تحقق هذا بفضل معارضته للتتظير الكلى واستغلاله للحكمة الكلاسيكية القائلة بأن المبادلة الطوعية تحقق الفائدة للطرفين. وهى تحقق هذا لأن دفاعه عن اقتصاد السوق يقوم على إسهامه فى الاستقلال البشرى وليس بناءً على أى تصور نظرى للرفاهة العامة أو الرفاهة الجماعية. وهى تحققه أخيراً بموجب إدراكه أن التنسيق غير المخطط للسوق يفوق أى تنسيق يمكن أن يولده التوجيه أو القسر، شريطة أن يكون هناك إطار مناسب من القانون.

ومع ذلك، فإننى أرى أنه لا يمكن لتعاقدية بوكانان توفير حماية كلية للحريات الشخصية أو المدنية المهمة فى التراث الفردى الغربى. ويبدو لى أن هذا القصور الثقافى الواضح فى منهجه حتمى ومرغوب فيه. وهو ليس بدهياً، ويكون فى بعض الأحيان جلياً فى زيفه، حتى إن المؤسسات والحريات المدنية الخاصة بالحكومات الديمقراطية المقيدة تكون دائماً وفى كل مكان مناسبة ويمكن الدفاع

عنها. وقد يكون الأمر كذلك، على سبيل المثال، أنه فى بعض الظروف لا يمكن إنجاز التحول عن الاقتصاد الموجّه الشمولى، وتحقيق المجتمع المدنى ما بعد الشمولى المستقر، إلا بحماية من الدولة الاستبدادية التى تحمى حريات السوق فى ظل حكم القانون، ولكن يغيب عنها الدرع الكامل من الحريات الديمقراطية والمدنية. إن قوة نسق بوكانان وليس ضعفه هى التى يمكنها توفير هذه الإمكانيّة.

يبدو لى كذلك أنه لا يمكن تحاشى اعتماد فلسفة بوكانان الاجتماعية على الثقافة الأخلاقية الخاصة بالنزعة الفردية الغربية، وهو ليس بالضرورة فى الوقت ذاته نقطة ضعف فى هذه الفلسفة. وكما هو الحال عند هوبز، ربما تكون بعض جوانب فكر بوكانان ذات مجال وصلاحيّة كليين أو قريبين من الكلية بقدر تعلّقها بوضع السلام كشرط لأية منفعة سياسية أخرى. إلا أنه فيما وراء حدود الثقافات الفردية الغربية، أو حدود الثقافات التى تمر بعملية تحديث تتطوى على استيعاب القيم الغربية، ليس هناك ما يضمن أن يودى الاختيار التعاقدى إلى أى شىء يزيد على الإطار القانونى والاقتصادى لاقتصاد السوق. وربما نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك؛ إذ نضطر لمواجهة الصورة المزعجة التى تبين أن أخلاقيات الشخصية الفردية فى ثقافتنا قد أضعفتها أجيال من النزعة الجماعية والسفّه الحكومى بحيث لم يعد بإمكان الاختيار التعاقدى حماية كل الحريات التى نربط بينها وبين تراثنا أو استعادة كل تلك الحريات التى تكبحها الآن النزعة التدخلية والنزعة الجماعية. ويبدو لى هذا الاحتمال المزعج نتيجة يصعب منعها لفعالية تعاقدية بوكانان، وغموضها فيما يتعلّق بالعاقبة.

يوجد داخل نسق أفكار بوكانان وسائل تعزز الأمل فى إمكانية قيد الحكومة المحدودة. فكما هو الحال عند أوكشوت،^(١٢) يعترف بوكانان بأوضح ما يكون بأنه حيثما يجرى تنظير البشر تنظيراً تاماً من ناحية الإنسان الاقتصادى أو من الناحية الأنانية، تكون المشكلة الهوبزية غير قابلة للحل؛ فالمشكلة عند هوبز لا تحل إلا بوسيلة مصطنعة وغير متوقعة وخاصة بالإنسان المعترّ بنفسه أو الشهم الذى يختار الخروج من المعاملة المهينة لحالة الطبيعة ويصبح أول من يفى بشروط العقد

الاجتماعى، نتيجة للإحساس بالاحترام والتكريم. وهناك حل آخر يقترحه هيوم الذى يتصور (بينما يعترف بكل واقع الصراع الذى نظّره هوبز) أن البشر ليسوا النهابين المنفردين المفترضين فى حالة الطبيعة، بل هم كائنات اجتماعية ولدت فى أسر ويربطهم ببعض الحب الجنسى والعائلى، ويتحدثون لغة مشتركة بجرى التعبير بها عن أشكال الحياة المشتركة.^(١٤) واستناداً إلى هذا المفهوم الخلفى للطبيعة البشرية، يمكن لهيوم إلقاء الضوء على ظهور المعايير التقليدية التى تسمح للبشر بالعمل وتبادل المنافع بشكل تعاونى. وهذه المعايير أو الأعراف هى البنية المغمورة من أى مجتمع قابل للتطبيق، وهى تتحد كى تشكل ثقافة مشتركة، الجزء المرئى منها هو القواعد القانونية والعرفية. وحيثما دمرت أجيال من النزعة الجماعية الثقافية المشتركة، ربما كما هو الحال فى بعض دول أمريكا اللاتينية (البرازيل والأرجنتين)، يمكن أن يكون هناك القليل من الأمل فى نجاح الثورة الدستورية فى اتجاه الحكومة المقيدة أو استقرارها. (ربما كان أفضل ما نأمل فيه فى تلك الظروف هو أن تظل الحكومة ضعيفة وغير فعالة وتسمح بالتعامل فى أعمال المجتمع الحقيقية فى الاقتصاد غير الرسمى.) ويعنى هذا أن دمار المجتمع المدنى يكون غير قابل للإصلاح فى بعض السياقات التاريخية، ويكون المأزق الهوبزى غير قابل للحل كما هو الحال فى أوضح عرض لحالة أو لدولة الطبيعة الهوبزية.

نحن بعيدون عن هذه النقمة فى الديمقراطيات الدستورية الغربية، رغم اتجاهاتها نحو الحكومة الكفو ذات الصلاحية. فإلى جانب الخطأ الضمنى الذى غرسه فى نفوس السكان نصف قرن أو أكثر من الحكومة المفرطة فى اتساعها، لا يزال هناك مخزون مشترك من الثقافة الأخلاقية الفردية التى هى الرأسمال أو الإرث، وهو الميراث التاريخى الذى يمكن أن تعتمد عليه أية ثورة دستورية فى اتجاه الحرية الفردية فى ظل حكم القانون الخاص بالدولة المقيدة. (وهذا الميراث الثقافى المشترك تملكه العامة بشكل أكثر أمناً من النخب الثقافية التى لم يكن عملها هو تنظير هذا الميراث، وإنما فى الأغلب إتلافه والقضاء عليه.) وسوف تكون الأشكال التى قد نأمل أن نتراجع بها الحكومات عن مغالاتها الحالية متعددة

بالضرورة، وكذلك ما ينشأ من تسويات دستورية. وفي الدول ذات الدساتير المكتوبة، سوف تتضمن تلك الأشكال إجراء التعديلات الدستورية (مثل التعديل الذى يُلزم بعمل ميزانية متوازنة) من خلال تقليد دستورى. وفي دول دساتيرها غير ثابتة وغير مكتوبة مثل نيوزيلندا والمملكة المتحدة، سوف تتطوى العودة إلى الحكومة المقيدة على إعادة صياغة الدستور الاقتصادى الضمنى الذى أسقطه تلامذة كينز على خلفية تحويل للوسائل لا سبيل لإلغائه من الناحية السياسية من الحكومة إلى المجتمع المدنى. وفي الكتلة ما بعد الشيوعية، حيث باتت مغالاة الحكومة غير المقيدة مفعجة إلى أقصى حدود الفجيرة، قد نرى المشهد المثير للمجتمع المدنى وهو ينتصر على البيروقراطية الشمولية، وإعادة تأسيس المجتمع المدنى بحماية من العقد الاجتماعى والتسوية الدستورية التى تضمن حرية السوق والملكية الخاصة والحرية المدنية.

ملاحظات ختامية

ليس لأى من هذه التطورات أدنى درجة من الحتمية. وفي العالم الحقيقى لعدم المعرفة التى لا تُقهر (حسب التعبير الشاكلى Shackle الجديد)،^(١٥) يكون المستقبل مظلمًا دائمًا وتكتنفه المخاطر. ولم يشارك بوكانان فى أى موضع من عمله فى الممارسة المتغطرسة للتنبؤ بمصير الحرية. ولكن إذا كان للحرية مستقبل، فسوف يدعمه عمل بوكانان. ذلك أن الرسالة الأخيرة لفكر بوكانان - كما فسرناها أنا - هى أنه إذا كانت لدينا الرغبة فى الحفاظ على تراث الفردية الغربية الثمين، فلا بد لنا من المشاركة فى مشروع تنظير العالم كما هو، دون وهم أو أمل لا أساس له، حتى ولو كان فعل معلم بوكانان، نايت Knight، فى كتاباته. وحينئذ لابد لنا أن نراهن على الحرية، وقد تسلحنا بالفهم النظرى الذى أنجزناه، وذلك بالبحث فى كل تقلبات الممارسة ومصادفاتها عن تسوية دستورية جديدة بخصوص الحكومة المقيدة قد يعيش فى ظلها الرجال والنساء فى ارتباط طوعى وبحرية فى ظل حكم القانون.

الفصل السادس

ليبرالية برلين اللاأدرية

كثيراً ما يُقال عن أشعيا برلين Izaiah Berlin - وأحياناً نقلاً مما جاء على لسانه هو - أنه هجر الفلسفة إلى التاريخ الفكري، حين بات مقتنعاً (بعد محادثة مع عالم المنطق ه.م. شيفر H.M. Sheffer) بعدم قدرته على تقديم إسهام مهم حقاً في مجالين من مجالات الفلسفة أقنعه شيفر بأنهما سيكونان من الآن فصاعداً في موضع المركز من العلم، وهما المنطق وعلم النفس. وما من شك في أن هناك شيئاً لا بد من قوله بالنسبة لهذه الرؤية السائدة، فكون برلين قد أسهم إسهاماً دائماً وشديد الأصاله في تاريخ الأفكار مسألة لا شك فيها؛ ذلك أن مقالاته في التاريخ الفكري، التي جمّعها ونشرها محرره الدكتور هنري هاردي Henry Hardy من ولفسون كوليدج بأكسفورد في خمسة مجلدات (حتى الآن)، تقدم تفسيراً للفكر الأوروبي الحديث الذي يتسم بالجِدَّة والعمق. وكشف برلين في كتابه حول تاريخ الأفكار عن ملكة التقمص العاطفي التخيلي لمفكرين، من أمثال دي مايستر de Maistre وسوريل Sorel، تتعارض رؤيتهم للعالم تعارضاً شديداً مع رؤيته التي لا نظير له فيها من بين معاصريه، وربما لا تتشابه إلا مع الاستبصار التخيلي imaginative clairvoyance الذي استطاع به كيركجارد Kierkegaard الدخول في تجارب وأشكال من الحياة لم يكن قد سبق له هو نفسه معرفتها. وبشكل أخص، نجد أن كتاب برلين عن مفكرى ما يسميه التنوير المضاد - أى هؤلاء الرومانسيون Romantics والإيمانيون fideists والمعتزلون solitaires مثل فيكو Vico وهردر Herder ممن حطموا ذلك النسق من الأفكار العقلانية والكلية، المنقول من العالم القديم إلى العالم الجديد، وتجسد في عصر التنوير الفرنسي الذي كان بمثابة الأساس الوطيد للتراث الغربي - قد غيّر فهمنا لميراثنا الفكري تغييراً لا سبيل إلى نقضه.

ومع ذلك يبدو لى هذا التفسير الشائع لعمل برلين، كما أيده هو نفسه، مخطئاً؛ إذ تقدم مقالات برلين فى التاريخ الفكرى إسهاماً للفلسفة الأخلاقية والسياسية، بدءاً من مقالاته عن الحرية، التى تحتل المكانة الأولى من حيث الأهمية، حيث تقوض المعتقدات السائدة فى هذين الموضوعين أسس التراث الغربى نفسها وتثير تساؤلات حولها. فالفكرة التى تحرك عمل برلين كله، فى التاريخ الفكرى وفى النظرية السياسية، توجّه ضربة قاتلة للتراث الغربى الكلاسيكى المركزى إن صح ذلك، وأعتقد أنه صحيح. ولابد من إضافة أنها توجه الضربة نفسها للتتوير. وتتمحور هذه الفكرة حول مقولة أن القيم المطلقة تعد مسألة موضوعية قابلة للمعرفة، لكنها كثيرة وغالباً ما تتصارع مع بعضها ولا يمكن جمعها فى كائن بشرى واحد أو فى مجتمع واحد، وفى الكثير من صراعاتها هذه لا يكون هناك معيار جامع مانع يمكن به الفصل بطريقة عقلانية بين الدعاوى المتضاربة الخاصة بتلك القيم المطلقة. ولأن الصراعات التى تنشأ بين هذه القيم هى صراعات بين أمور لامتكافئة، فالاختيارات التى نقوم بها للمفاضلة فيما بينها عادة ما تكون لختيارات متطرفة ومساوية. وعلى هذا الأساس يصعب القول بوجود خير أكبر أو لوجوس، أو وسط أرسطى أو شكل أفلاطونى للخير، كما لا يوجد شكل كامل للحياة البشرية قابل للتحقق، على الرغم من أننا قد نكافح دائماً من أجل بلوغه، أو مقياس يمكن أن نرتب عليه أشكال الحياة البشرية المختلفة التى تشمل المصالح المختلفة ولا يمكن الجمع بينها. وجدير بالذكر أن هذا التأكيد لتنوع وعدم تكافؤ المصالح فى الحياة البشرية لا يتماثل مع الفرضية الأوجستية القائلة بأن الحياة ناقصة ولا يمكن أن تبلغ مرتبة الكمال، تلك الفرضية القائلة بأن فكرة الكمال نفسها مشوشة وغير مترابطة. كما أن الصراعات بين المصالح التى تبرزها تعددية القيم الخاصة ببرلين لا تحدثها بشكل أساسى ووحيد مصادفات من نوع قِصر الحياة البشرية أو ندرة الموارد الدنيوية، بل إن ما يبررها هو طبائع المنافع نفسها. والأمور غير المتناسبة التى يستشهد بها برلين، وتقضى على فكرة الكمال، هى ما أسماه جوزيف راز الأمور الأساسية اللامتكافئة constitutive incommensurabilities، فى كتابه "أخلاق الحرية"^(١) The Morality of

Freedom، وهو العمل الأساسى الوحيد فى الفلسفة السياسية الذى جرى فيه تطوير تعددية برلين وتطبيقها إلى حد كبير. ولنأخذ نموذجًا من الآداب: فلا معنى لترتيب امتياز مسرحيات شكسبير، على سبيل المثال، قياسًا على امتياز أعمال الكتّاب الفرنسيين الكلاسيكيين مثل كورنى Corneille وراسين Racine، أو نضع جمال البارثينون^(*) Parthenon فى مقارنة مع نوتر دام^(**) Notre Dam. فنحن نُعَوِّزُنا المقاييس التى قد تُوْزَنُ بها تلك المصالح. ولهذا السبب، ورغم احتمال وجود تحسن أو تدهور داخل تقاليد فنية بعينها، فلا يمكن أن يكون هناك تقدم فى الآداب التى تعبر عن تقاليد مختلفة ولا متكافئة. ويرى برلين أن الشيء نفسه يَصْدُقُ على علم الأخلاق. إذ لا يمكن أن نتعاشق فضائل الحاكم المسيحى فى العصور الوسطى، عند رجل واحد، مع فضيلة أمير عصر النهضة، كما لا يمكن أن تنتعش الفضائل المعترف بها فى اليونان التى عاش فيها هوميروس منسجمة مع فضائل إنجلترا التى عاش فيها حزب الهويج^(***) Whig. وفى زماننا هذا، لا تتوافق فضائل رجل كرّس حياته لأسرته مع فضائل آخر كرّس حياته للمتعة. ونحن نواجه داخل الثقافات، كما هو الحال داخل الحياة الشخصية، ندرة أخلاقية يتعذر استئصالها حُجِبَتْ أو أنكرت فى معظم الفلسفات وقدّرنا كبشر أن نتحملها.

من السهل إغفال تميز نوع وراديكالية التعددية الموضوعية كما يعينها برلين. وقد أغفل ليو ستروس Leo Straus هذا التميز ببلادة وحماسة، حين حكم على برلين بأنه نسبى النزعة، وأن القيم عنده تتعلق كلها بالثقافة على وجه التحديد. ويؤكد برلين باستمرار، فى كل موضع من كتاباته، على أن القيم المطلقة موضوعية وكنية، وإن اختلف تجسدها فى أشكال محددة للحياة عبر الثقافات؛ كما هو الحال بالنسبة للصراعات التى بينها. وتعددية برلين هى ضرب من واقعية القيم

(*) المعبد الرئيسى للإلهة أثينا الذى أقيم لها فى الأكروبوليس بالعاصمة اليونانية أثينا فى القرن الخامس قبل الميلاد ويعد نموذجًا رائعًا لفن العمارة الدورى. (المترجم)

(**) كاتدرائية باريس التى تعد إنجازًا رائعًا للعمارة القوطية المبكرة فى فرنسا وتقوم على جزيرة صغيرة فى نهر السين. وقد وضع حجر أساسها البابا الكسندر الثالث فى عام ١١٦٣. (المترجم)

(***) حزب بريطانى مؤيد للإصلاح ظهر فى القرن الثامن عشر وعُرف فيما بعد باسم حزب الأحرار. (المترجم)

وليس الشكوكية أو الذاتية أو النسبية، وهو ما يبدو جليا في الجزء الأكبر من أحدث مجموعة مقالات له بعنوان "أخشاب البشرية الملتوية: فصول في تاريخ الأفكار". The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas يقول برلين:

قد تكون هذه الغايات (البشرية) غير متوافقة، غير أنه لا يمكن أن يكون نوعها غير محدود؛ ذلك أنه لا بد لطبيعة البشر، مهما كانت متعددة وعُرْضة للتغير، أن تكون ذات طابع عام generic character إن كان لا بد من نعتها بالبشرية بحال من الأحوال.^(٢)

إن تأكيد برلين على كلية القيم البشرية بوجه عام، رغم تجسّداتها المتباينة في ثقافات مختلفة، يحضّر إدعاء مايكل إجناتيف Michael Ignatieff الذى عرضه فى إسهامه فى المجموعة الحالية، وكان من الممكن أن يكون إسهامًا قويًا، لولا إدعاؤه بأن برلين "حين يتحدّث عن القيم الكلية فهو يعنى القيم الأوروبية". وهذا التفسير معاكس تمامًا للتوجه الواقعي لنظرية القيم عند برلين، ويخاطر بجعل وجهة نظر برلين مبتذلة باعتبارها فى نهاية الأمر ضربًا من النسبية، وإن كان من المحتمل فى واقع الأمر أن يكون لدى هذا التفسير دعم نصي طفيف. ويشير كل شيء إلى أن المقصود بفرضية برلين الخاصة بلانكافو القيم أن تكون لها قوة كلية وأنها مدمرة على وجه التحديد للتقاليد الغربية المميزة الخاصة بالعقلانية والأحادية monism.

لقد مضت المعانى الضمنية لتعددية القيم عند برلين بالنسبة للفلسفة السياسية دون أن تلاحظها الأغلبية، وهو ما يعود بلا شك إلى كونها نقوض، إلى حد ما، جزءًا كبيرًا جدًا من الفكر الليبرالى الحديث. وهذا ملمح أساسى من ملامح مقولته الجوهرية فى مقاله "مفهومان للحرية"^(٣) Two concepts of Liberty بأنه مثلما توجد صراعات بين القيم المطلقة غير المتناسبة - كتلك التى بين الحرية والمساواة، وبين المساواة والرفاهة العامة - فإن هناك صراعات لا تقل تشدّدًا

داخل الحرية نفسها، وهى صراعات بين الحريات المفردة ذات القيمة اللامتكافئة. وحين تتنافس حرية الخصوصية مع حرية المعلومات، لابد من حدوث مبادلة وعمل توازن، إلا أنه ليست هناك نظرية شاملة للتحكيم بين الصراعات التى قد تنشأ بين الحريات. فليست هناك فى الواقع نظرية من ذلك النوع الذى ظن جون ستيوارت ميل أنها بحوزته حين سعى فى كتابه "عن الحرية"⁽⁴⁾ On Liberty إلى تأسيس "المبدأ الواحد شديد البساطة" عند تحديده لشروط المصلحة العامة. ويعنى هذا أن المشروع القانونى أو الدستورى الذى شجع على الكثير جدًا فى التنظير الأنجلو أمريكى الحديث لتحديد مجموعة فريدة من الحقوق أو الحريات الأساسية التى تتدخل مع بعضها فى تساق متناغم، ويعبر عنه بوضوح فى عمل رولز، مشروع يقوم على الوهم. (هل القضاء المبرم على هذا الوهم هو ما يفسر حقيقة أنه لم تُنشر حتى الآن دراسة يتضمنها كتاب لفكر برلين، وهى الحقيقة التى لولا ذلك لكانت أمرًا غير عادى؟). قد توجد، بل توجد بالفعل، اختيارات جذرية لا بد من القيام بها بين أشكال الحرية، كما هو الحال بين أشكال المساواة؛ فالمكسب الذى يتحقق فى فئة ما من فئات الحرية قد يكون على حساب خسائر فى غيرها من الفئات، وليست هناك نظرية أو مبدأ شامل يمكن الاستناد إليه للمفاضلة بين هذه الاختيارات الصعبة أو لتحديد الصراعات التى تعبر عنها.

ربما أمكن رؤية المغزى الحقيقى لمفهومى الحرية عند برلين بإدخال تعددية القيم فى نموذج الحرية نفسه، وليس بدفاعها عن الحرية السلبية الخاصة بعدم التدخل ضد دعاوى الحرية الإيجابية لضبط النفس. وكان برلين بتأكيد فى ذلك المقال على أن حرية المرء فى أن يعيش كما يهوى وحرية فى أن يكون له رأى فى التداول الجماعى أمران منفصلان وليسا أمرًا واحدًا، وأن الحرية الفردية والديمقراطية السياسية يجب ألا تكمل إحداهما الأخرى باستمرار، وأنهما لا تكملان بعضهما بالفعل، يعبر عن حقيقة تتعارض كثيرًا مع تيار العصر وما تزال لا تتماشى تمامًا مع الأسلوب الحالى، وهى حقيقة مهمة إلى حد كبير. ومن ناحية ثانية يظل تمييزه بين الحرية السلبية والحرية الإيجابية تمييزًا مهمًا، حتى

وإن اعتقدنا (كما أعتقد أنا) أن القيمة الأساسية للتحرر من القسر بواسطة الآخرين هي إسهامه في الاستقلال الفردى. ومع ذلك فقد تكمن القيمة الدائمة لهذا المقال في موضع آخر؛ ذلك أنها قد توجد في حقيقة أن برلين قد أبطل، بتأسيسه قيمة الحرية في الفرصة التي تتيحها لنا كي نبحر بين الخيارات وأشكال الحياة غير المتناسبة، حجة النزعات الليبرالية الأصولية - مثل ليبرالية نوزيك أو هايك، أو حتى ليبرالية رولز أو أكرمان Ackerman - التي تفترض أن اللاتكافؤ الخاص بالحياة الأخلاقية والسياسية، وحتى بالحياة نفسها، يمكن التخلص منه بتطبيق نظرية ما، أو ترويضها بصيغة طلمسية ما. وربما تكمن الميزة الأساسية للمجتمع الليبرالى، كما يتصوره برلين، في أن صراعات القيم فيه، بما في ذلك الصراعات التى بين الحريات، تُفهم على أنها حقائق مطلقة تتعلق بالعالم البشرى يجب ألا يكتبها التنظير غير المنطقى أو يعللها. وتختلف ليبرالية برلين أشد ما يكون الاختلاف عن تلك النزعات الليبرالية المتفائلة تفاؤلاً أعمى أو ساذجاً، والتي تمتعت مؤخراً بإحياء ينطوى على مفارقة تاريخية. فعلى عكس تلك النزعات، نجد أن ليبرالية برلين ليبرالية لا أدريّة، أو ليبرالية رواقية، أو خسارة ومأساة. ولهذا السبب وحده يمكن القول إنه إذا كانت هناك الآن ليبرالية يمكن تبريرها والدفاع عنها فهي ليبرالية برلين.

برلين فيلسوف تاريخ بقدر ما هو فيلسوف حرية. ويتفق رفضه للحمية التاريخية مع إنكاره الأعم للحمية البشرية. وقد فعل الكثير، عند تكراره لأفكار فايس Vice وهردر، كي يعيد المعقولة لفكرة أن هناك نمطاً من الفهم غريب عن التاريخ، وربما عن الدراسات الإنسانية الأخرى، لا يمكن اختزاله إلى ذلك النمط الملائم في العلوم الطبيعية. كما أنه أضفى معقولة معاصرة على رأى القائل بأنه بينما يشترك البشر في ذخيرة مشتركة من القدرات والميول التى تشكل طبيعتهم، فإن من بين ما يشتركون فيه القدرة على تغيير أنفسهم - إلى جانب حاجاتهم وآرائهم فى العالم وفهمهم لأنفسهم - والميل إلى أن يشكلوا لأنفسهم هويات مميزة وحصرية فى العادة، كاليهود أو العرب، أو الفرنسيين أو الإنجليز، وهلم جرا. وهنا

تبرز النقطة الأساسية في فكر برلين، فقد كانت عقيدة عصر التنوير الأساسية هي أنه مهما كان التنوع الثقافي الذي يشمل مستقبل البشرية، فمن المعقول توقع الالتقاء حول حضارة عالمية تدعمها الأخلاقيات العقلانية المشتركة. وإذا كانت النتيجة النهائية لتعددية القيم عند برلين هي القضاء على فكرة الأخلاقيات العقلانية، فإن أثر عمله على النزعة القومية هو التخلص من توقع مجيء وقت يكون فيه ولاء البشر لمعايير حضارة عالمية. وتمضى الفكرة الأساسية في فكر برلين إلى ما هو أعمق من ذلك، وهو التوتر بين فكرة الطبيعة البشرية المشتركة وفكرة الخلق الذاتي والتغيير الذاتي البشرى. وإذا كنا نحن البشر نوعًا يتسم بقدر كبير من الإبداع تحدد طبيعته البشرية المشتركة أشكال حياته بشكل جزئى، كما يؤكد فيكو وهردر وبرلين، فما السبب الذى يجعلنا نشترك فى التقارب النهائى للقيم الليبرالية والإنسانية؟ لم لا نتوقع خلاف ذلك صراعًا متوطنًا بين البشر، حيث يجعلون من أنفسهم ثقافات لامتكافئة نلتزم كل منها بهويتها، ولا يحرك أى منها شيئاً يشبه القيم الليبرالية؟ ألا تشير التطورات الأخيرة فى الاتحاد السوفييتى، وفى دولة إسرائيل المحاصرة بأن هذه الصورة الأخيرة شديدة الاحتمال؟ عند هذه النقطة تنقطع الصلة بين برلين وديفيد هيوم التى علق عليها بإسهامات عظيمة لهذه المجموعة ريتشارد فولهايم Richard Wollheim وستيورات هامبشير Stuart Hampshire. فقد كان هيوم يعتقد، رغم نزعته المشككة، أن الأحكام الأخلاقية والسياسية التى يصدرها أناس لا تعمى الحماسة أو الفلسفة الزائفة عقولهم، سوف تتوقف عن الحركة عند نقطة التقاء عامة. ولولا اقتناعه بثبات الطبيعة البشرية لفكر فى التاريخ البشرى على أنه تعاقب بين الحضارة والهمجية، وليس على أنه تخلص من الحضارات المنحرفة بشكل لامتكافئ. ومع ذلك فهذه الصورة التى تشكل خطرًا على آمال عصر التنوير وتوقعاته هي على وجه التحديد ما تكشف عنه تعددية القيم الجوهرية عند برلين. إذن فهناك رغم ذلك صلة تتطوى على المفارقة بين المفكرين؛ فكلاهما رجل على قدر كبير من التحضر، يدافع عن القيم التى كانت تحرك عصر التنوير، وتجعل فلسفته المجتمعات المستتيرة التى مازالت ملتزمة التزامًا قويًا بدفاعه بلا أساس.

إحدى الحسنات الكثيرة لمجموعة إدنا وأفيشاي مرجليت Edna and Avishai Margalit الثرية والمفيدة عن برلين والأفكار البرلينية^(٥) هي ذلك الإحساس الذى تنقله بنبرة كتابات برلين وحديثه، وبتعددية اهتماماته وتنوع منجزاته، وهو الإحساس الذى نورده هنا بشكل مقتضب جدًا. فقد تناولت أبواب الكتاب الخمسة عشر - التى تضم مقالات شاملة كتبها سيدنى مورجنبيسر Sidney Morgenbesser وجوناثان ليربسن Jonathan Lieberman، وديفيد بيرز David Pears، وتشارلز تايلور Charles Taylor، وريتشارد فولهايم، وليون فيزلنير Leon Wieseltier، ورونالد دووركن، وج.أ. كوهن G.A. Cohen، وستيوارت هامبشير، ومايكل إنجتييف، ويانيل تامير Yael Tamir، وفرانسيس هاسكل Francis Haskell، وبرنارد ويليامز Bernard Williams، وألفريد برنل Alfred Brendel، وجوزيف برودسكى Joseph Brodsky، بالإضافة إلى قصيدة مبهجة لستيفان سبندر Stephan Spender - معظم جوانب فكر هذا المفكر متعدد الجوانب التى تناولنا القليل منها هنا (وإن كان أهمها وأكثرها جوهرية). وتشهد المقالات على طابع عقل برلين باعتباره موشورًا وضاءً انكسرت داخله تعددية التراثات الثقافية لروسيا وإنجلترا واليهودية بطريقة رائعة. وتعددية هذه التراثات فى حياة برلين الفكرية هى التى تمنع فى النهاية أى تشبيه لصوته بصوت هيوم. ذلك أنه لا يسعنا فى نهاية الأمر إلا الشعور بأن صوت برلين وهو يتردد خلال هذه الصفحات ليس هو صوت هيوم، رغم اشتراكه معه فى التعلم والتشئنة. وإذا كان يشترك مع هيوم فى الابتهاج الفكرى العميق والاستمتاع بأحداث التاريخ الطارئة، فإن فيه أصداء آتية من جوانب أخرى من ميراث برلين التعددى لا وجود لها بالمرة عند هيوم العبرى. والصوت الذى نسمعه هو صوت يتشبث بالرجال والنساء الفنانين فى كل حزنهم الذى لا عزاء له ولا سلوى، ويرفض بانفعال التوافقات الساخرة لأية تبريرات للعدالة الإلهية. إنه صوت أيوب.

الباب الثاني

النقد

الفصل السابع

نظام الخرائب

كما تَكشَّف لنا فى التاريخ السياسى للقرن العشرين، فلا بد أن قَدَرَ الماركسية هو أن تكون أول رؤية عالمية فى التاريخ البشرى تفند نفسها بنفسها بصدق. ومن المؤكد أن أنساق الأفكار العامة كافة المتعلقة بالإنسان والمجتمع تكون لها نتائج غير مقصودة حين يكون لها أثر عملى. ومن المألوف كذلك أن المسافة بين المبدأ والتطبيق ليست أوسع ولا أعصى على التضييق مما فى الحياة السياسية. بل إنه يشيع فى الفكر السياسى أن المؤسسات الاجتماعية قد يكون لها على المدى البعيد ميل إلى تدمير الذات، مادام لا يمكنها مساعدة التوقعات المتزايدة التى يحتمل جدًا ألا ترضيها.

لا ينجح أى من هذه الأفكار التقليدية فى الاستحواذ على الدور المنطوى بشدة على المفارقة الذى تقوم به الأفكار الماركسية فى الحياة السياسية المعاصرة. وقد كان الإنجاز المميز للماركسية، شديد المفارقة داخل نسق أفكار ملتزم من حيث الجوهر بوحدة النظرية مع التطبيق، هو أن انتصاراته الأكثر إثارة فى عالم الواقع قد جاءت معها بأشد أشكال النقد تدميرًا لمعتقداتها الأساسية. وبناء على ذلك، فإنه عند إقامة مؤسسات اقتصادية واجتماعية جديدة ليس لها ما يقابلها فى الأنظمة القديمة فى روسيا وفى جزء كبير من آسيا، أظهرت أنظمة الحكم الشيوعية بما لا لبس فيه ذلك الاستقلال الجوهرى للأفكار العامة فى المجال السياسى الذى لم يمل مذهبها الرسمى، وهو ليس سوى الماركسية الكلاسيكية، من إنكاره. وقد حمل النجاح الهائل للشيوعية فى عالم الواقع معه تنفيذًا ذاتيًا عمليًا للنسق الماركسى، ذلك أنه فى كل حالة كانت النتيجة الفعلية للانتصار الاشتراكى الثورى هى الاستهزاء بمطامح الثوريين، حيث كانت توضح من جديد استحالة تطبيق الشيوعية كما تصورها ماركس.

لم يكن التنفيذ الذاتى عند تطبيق الماركسية على مدى نصف القرن الماضى أمراً غير متوقع فى كتابات نقاد ماركس النظرية. ففى لحظات نادرة من الإدراك الواقعى، تتبأ الفوضوى الروسى باكونين Bakunin بأن نتيجة الثورة الاشتراكية الماركسية شكل من أشكال الدكتاتورية الأشد قمعاً والأكثر استغلالاً من النظام السياسى البرجوازى الذى حلت محله. وبطريقة أكثر منهجية، شَرَحَ بوم باثيرك Karl Marx and the Böhm-Bawerk فى كتابه "Close of his System" (١٨٩٦)^(١) أخطاء نظرية ماركس الاقتصادية وبيّن كيف أنها أضعفت وصفه لرأسمالية السوق، بينما وضع خليفنا بوم باثيرك فى المدرسة الاقتصادية النمساوية، ل. فون ميزيس وف.أ. فون هايك، فى العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين مقولات نظرية قوية تشرح أوجه الفشل فى تخصيص الموارد الخاصة بالأنظمة الماركسية. ومع أن تاريخ الماركسية يقوم على التكهن، فهو لم يقدم خلال ما يزيد على نصف القرن من التطبيق سوى مثال تاريخى ملموس لنقد أفكار ماركس الذى كُتِبَ فى حياته وخلال الخمسين سنة التالية لوفاته.

لم يَحُلْ تحطيم أحداث نصف القرن المنصرم للنسق الماركسى دون إنتاج أدبيات نظرية ماركسية فى المجتمعات الغربية. فخلال المائة عام الماضية، كانت الأفكار الماركسية فى المجتمعات الرأسمالية بمثابة أسلحة فى ترسانة النقد الثقافى، باعتبارها أدوات فى مشروعات مراجعة للتاريخ revisionary history، وكذلك بصفتها مُستَمَات للبحث السوسىولوجى. وللقيام بهذا الدور الحاث على نقد الذات داخل المجتمع الغربى، اضطرّ المفكرون الماركسيون إلى تعديل أفكار النسق الأساسى لماركس بما يتجاوز أى شىء كان يمكن أن يعترف به هو أو يقره، وكثيراً ما كانوا يلجأون فى هذا الصدد إلى تحريف مسائل مهمة لتفسير كتاباته الملتبسة على الفهم. وأحد الملامح القليلة التى توحى بالأمل بالنسبة لاضطراب النشاط المحيط بذكرى وفاته تكمن فى ظهور بضع كتب تقدم لحياة ماركس وأعماله بصورة تتطوى على تحليل تاريخى منفصل ومدقق. وفى هذا الصدد، يعد قاموس الفكر الماركسى^(٢) Dictionary of Marxist Thought الذى حرره نوم

بوتومور Tom Bottomore عوناً قيمياً في تحديد المصطلحات الأساسية في أعمال
ماركس، وفي التفريق بين قوتها عند ماركس وفي استخدامات الكتاب اللاحقين.
ويكمل قاموس بوتومور بشكل مفيد كتاب جيرار بيكرمان Gérard Bekerman
"ماركس وإنجلز: اتفاق مفاهيمي"^(٣) Marx and Engels: A conceptual
concordance الذي تعرض فيه أفكار الكاتبيين المهمة من خلال مقتطفات من
كتاباتها اختارها بعناية وترجمها بمهارة تيريل كارثر Terrell Carver. وسوف
يثبت أن هذين المرجعين لا غنى عنهما لأي شخص يرغب في تكوين حكم يقوم
على الاقتناع بشأن الفرضية الدارجة في الوقت الراهن بأن إنجلز هو الذي جعل
من فكر ماركس البارع والانتقائي نظاماً فجاً وآلياً.

ويقدم كتاب ديفيد فيلكس David Felix "ماركس سياسياً"^(٤) Marx as
Politician خدمة مختلفة إلى حد كبير لكنها لا تقل عنها في القيمة. ويعتبر منهج
فيلكس فريداً في البحث الماركسي نظراً لأنه يعرض نقده الحاد لنظريات ماركس
من خلال وسيلة تدور حول السيرة السياسية الشارحة والمزيلة للغموض. وتقوم
إستراتيجيته على تفكيك دعاوى ماركس النظرية الرئيسية من خلال إبراز قوتها
باعتبارها أفعالاً تقع في إطار الصراع على النفوذ في أوساط وفي حركات الطبقة
العاملة الناشئة في أوروبا القرن التاسع عشر وعلى قياداتها المتنافسة. ولا يشير
فيلكس في أي موضع من كتابه الذي صاغه بأسلوب رشيق ولاذع إلى أن فهم
نظريات ماركس بهذه الطريقة، أي باعتبارها جوانب من ممارسته السياسية، يقلل
في حد ذاته من قيمة ادعائها الصديق. غير أنه يوضح بطريقة مقنعة أنه يمكننا
تعليل التفكك الجلي في نسق ماركس بالنظر إليه على أنه بديل مؤقت يعاد تشكيله
باستمرار بناء على الضرورات السياسية للمرحلة. ومن ناحية ثانية، وبدون تكرار
المحاولات الرامية لابتزال التفسير النفسي للأحداث التاريخية، يضيف فيلكس
مظهراً نفسياً خادعاً على قراءته السياسية لنشاط ماركس النظري بعرض جذوره
في شخصية مستبدة وغير قابلة لتحكم فيها. فقد قُدم في هذا الكتاب تفسير مقنع
لاحتقار ماركس الشديد للاشتراكية الاجتماعية، ولموقفه المتشدد في معارضته

للأنظمة الاجتماعية القائمة، ولرفضه الساخر لدعوى الدول الصغيرة والطبقات المقهورة، استناداً إلى افتتانه المشوش المتسلط على تفكيره بالسلطة. ويصل تقييم فيلكنس النهائي لرؤية ماركس السياسية إلى حقيقة قاومها بشدة كل كُتّاب سيرته التقليديين حين يكتب قائلا: "إن كلمة "نازي" Nazi هي الحروف الأولى من اسم حزب العمال الألماني الاشتراكي الوطني. لقد كان هذا اسماً دقيقاً لنوع الحزب الذي ود ماركس لو تولى قيادته في ألمانيا في ١٨٤٨-١٨٤٩، أى أن يكون وطنياً- اشتراكياً، ومعادياً للسامية بالقدر الذى يفيد من الناحية التكتيكية.

والواقع أن أوجه الشبه الكثيرة بين رؤية ماركس السياسية وأفكار اليمين المتشدد وحركاته، والتي يشخصها فيلكنس بدقة، بُحثت بعمق فى مجموعة مقالات إرنست نولت المهمة بعنوان "الماركسية والفاشية والحرب الباردة"^(٥) Marxism, Fascism, Cold War. ومنذ ظهور دراسته الأساسية "ثلاثة وجوه للفاشية"^(٦) Three Faces of Fascism يساء تفسير نولت على نطاق واسع، باعتباره منظوراً لفاشية صورها بمفردات ماركسية على أنها الحل الجذرى للاشتراكية للأزمة الرأسمالية، وساعياً لاستئصال النمط الليبرالى للشمولية فى تفسيره لكل من الشيوعية والفاشية. ومن شأن المقالات المطولة المتعددة المجالات التى يضمها ذلك الكتاب أن تبطل أى تفسير كهذا لأعمال نولت التى تتميز بتصويرها للتطبيقات الماركسية المعاصرة على أنها تستمد جذورها الحقيقية من المقولات الماركسية ذاتها، التى تفيد كذلك فى إدراك التشابهات البنائية للخلافات الماركسية والفاشية حول طبيعة المجتمع البرجوازى. وبتحديده طابع الماركسية (الذى يفهم هنا على أنه يعنى المبادئ التى يشترك ماركس وإنجلز فى الإيمان بها)، باعتباره نقداً للحداثة فى مقاله الموجز "الملاحم المحافظة للماركسية"^(٧) The conservative features of Marxism ، يساعدنا نولت على التوصل إلى تفسير لتلك النزعة الثقافية المحافظة للأنظمة الشيوعية الفعلية كافة المختفية تحت قشرة خفيفة من الدفاع المتكأف للكتأب الماركسيين الغربيين. ولا يمكن فهم العداء الذى تكنه الحكومات الشيوعية لتعابير الروح الحديثة الأكثر تشدداً، فى الفن والفلسفة كما فى

أسلوب المعيشة والثقافة الشعبية، على نحو صحيح إلا باعتباره صادرًا بشكل مباشر عن الاتجاه المعادى للفردية الذى يسود فكر ماركس وإنجلز على السواء. وبذلك لا يكون قمع الحركات الحداثيّة كافّة في الدول الشيوعية انحرافًا عن مذهب ماركس أو حتّى نتيجة غير مقصودة له، بل هو مجرد تعبير عن هدفه الأساسى. وعند تطبيق تحليل نولت على الظاهرة الفاشية نجده حاسمًا في ربطه بين البدائية عند روسو وبين تخیل ماركس الخاص بالقضاء على التقسيم الاجتماعى للعمل، من ناحية، والتمرد الفاشى على المجتمع التجارى، من ناحية أخرى. يقول نولت بأسلوب جاف:

يمكن تشبيه الفاشية على نحو مباشر بالماركسية ذات الطابع السوفييتى ولكن في شكلها الراديكالى فحسب، أى من ناحية تضامنها الداخلى وكونها تروق للرفاق ذوى العقلية المتشابهة في البلدان كافة. وعلى العكس من ذلك، كانت الفاشية الإيطالية، خاصة في مرحلة إدراكها كدكتاتورية تنمية، كما كانت الأوستاشى الكرواتية والحرس الحديدى الرومانى في واقع الأمر وأكثر من أى وقت مضى أقرب شبيهاً بالكثير من "حركات التحرر الوطنى" الحالية منها بالاشتراكية الوطنية.... وليس هناك ما هو أبشع من "نظرية الفاشية" التى تتهم بقدر كبير من السخط الخالص الرأسمالية بأنها أصل الفاشية، وتغفل في الوقت ذاته أن النظرية تربط نفسها بشروط تنشئ بكل الصفات الشكلية للفاشية. وليس مستغربًا أن يفرز النظام الرأسمالى الليبرالى الفاشية في ظل ظروف بعينها، غير أن ما يدعوا للدهشة هو أنه في الغالبية العظمى من الحالات

لم تتجح الفاشية فى الوصول إلى السلطة رغم الظروف
التي تعين على ذلك. ويكمن تفسير ذلك فقط بأن افتقار
هذا النظام الاجتماعى بشدة إلى التصور، وخلافاته
العميقة، وميله الفطرى إلى نقد الذات، وفصله بين
السلطات الاقتصادية والسياسية والروحية، قد أوجد
مقاومة قوية للتحوّل إلى التضامن الفاشى، وهو يدرك
أن الحرية الموعودة ستكون فى الوقت نفسه فقداناً
للذات. وبذلك فإن الرأسمالية فى واقع الأمر هى التربة
التي تنمو فيها الفاشية، غير أن النبات لا يصل فى نموه
إلى القوة المهيبة إلا إذا أضيفت إلى التربة جرعة مبالغ
فيها من السماد الماركسى.^(٨)

ومع ذلك فإن أهم مقال فى مجموعة نولت لا يتعلق بمسألة الفاشية، وإنما
بالأخطاء التي وقعت عند التفسير التاريخى للرأسمالية الصناعية المبكرة الذى نشره
الكتاب الماركسيين. وكما فعل المحافظون الراديكاليون أمثال أوستلر Oastler
وسادلر Sadler وساوذى Southey وديزرائيلى Disraeli، ربط ماركس وإنجلز
الثورة الصناعية بإفقار الجماهير والقضاء على أساليب المعيشة التقليدية الخاصة
بها. ومقارنة بنظام المصانع، على النحو الذى نشأ فى ظل رأسمالية عدم التدخل،
صوّرت الحياة ما قبل الصناعية بطريقة تكاد تشبه وصف أركاديا اليونانية بما
تتطوى عليه من عمل مُرضٍ، ومجتمع يسوده النوم، وكفاية معقولة من المنافع
المادية. وكان نولت محدداً باستمرار فى توثيق كيفية إهمال ماركس وإنجلز والنقاد
الرجعيين والرومانسيين للنزعة الصناعية ونظام المصانع لما اتسمت به الحياة
البشرية من قذارة وفساد وخراب مستوطن فى المجتمع ما قبل الصناعى. ويشبه
تحليل نولت فى ذلك تحليل عدد من المؤرخين الاقتصاديين المعاصرين وأبرزهم
ر.م. هارتويل R.M. Hartwell الذى قطعت أبحاثه شوطاً بعيداً فى إثبات أن
فرضية الإفقار الماركسية زائفة فيما يتعلق بالنزعة الصناعية المبكرة كما هو الحال

بالنسبة لاقتصاداتنا الرأسمالية. إذ يشير الانفجار السكاني الذى ينطوى على انخفاض ضخم فى معدل وفيات الأطفال والزيادة فى استهلاك السلع التى كانت تعد حتى ذلك الوقت من الكماليات، وغير ذلك من المؤشرات الإمبريقية الكثيرة، إلى العصر الصناعى المبكر فى إنجلترا على أنه عصر مستويات المعيشة الشعبية المحسنة بصورة كبيرة.

يحرص نولت فى الوقت ذاته على تحديد خلفية هذا الانفجار فى مستويات المعيشة خلال ما سبقه من قرون عديدة من التطور السياسى والثقافى الأوروبى، والإنجليزى من قبله. وبينما يشير نولت إلى أن "المجتمع الأوروبى، منذ بداياته فى أوائل العصور الوسطى وما بعدها، هو مجتمع التعددية الفاعلة أو الديناميكية الذى تفرض فيه قواه المستقلة نسبياً، مثل العائلات الملكية والطبقات الأرستقراطية والكنيسة، وكذلك الدولة المنفردة، قيوداً على القوى الأخرى وتظل مع ذلك على صلة ببعضها وخاضعة للتأثير المتبادل"، ذلك أنه يعكس الفرضية المادية التاريخية الخاصة بسيادة العوامل التكنولوجية والاقتصادية فى تحليل التغيرات الاجتماعية والسياسية، ويفسر التطور التكنولوجى للنزعة الصناعية المبكرة على أنه متغبر يقوم على المؤسسات القانونية والسياسية التعددية. وهو بذلك يهتم بالتأكيد بشكل خاص على أهمية النموذج الإنجليزى الذى وصلت فيه الثورة الصناعية إلى ذروة نضجها بعد قرون عديدة من التطور الزراعى طبقاً لنموذج السوق. ويلتقى كلامه عن خلفية الثورة الصناعية فى بريطانيا وظروفها فى العديد من النقاط مع آلان ماكفارلين Alan MacFarlane فى كتابه الرائع "أصول النزعة الفردية الإنجليزية"^(٩) Origins of English Individualism، وقد يكون من المشجع افتراض أن كتاب نولت سوف يفعل شيئاً للقضاء على الأسطورة التى جعلتها كتابات كارل بولانى وك.ب. ماكفرسون C.B. Macpherson عنصراً أساسياً فى الفولكلور الأكاديمى، والقائلة بحدوث تحول جذرى انتقل بالحياة الاجتماعية فى إنجلترا من أشكالها الجماعية إلى الأشكال الفردية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر.

يقوم جوهر تحليل نولت على أن الرأسمالية الأوروبية خصوصية تاريخية، وليست بحال من الأحوال نتيجة ضرورية أو حتمية للتطور الاجتماعى البشرى ككل. لقد كانت فرصة سعيدة ونتيجة غير متوقعة لتزامن الأحداث القائمة على المصادفة، حيث كانت عمليات السوق قادرة على الانتشار فى أوائل العصور الوسطى موجدة بذلك ظروفًا ملائمة لظهور إنتاج رأسمالى ضخّم واسع النطاق. ويتضارب هذا الاستنتاج مع استنتاج خاص بمعتقدات ماركس الأساسية، ويسمح لنا بالبقاء الضوء على واحد من أكثر الأخطاء فداحة؛ فرغم إصرار ماركس على خصوصية الثقافات المحددة وعلى تفاوت التطور الاقتصادى فى الدول المختلفة، فقد أيد (ومن بعده إنجلز، وإن كان بعدد أقل من التحفظات المقيدة) الاعتقاد فيما يشبه قانون التطور المتزايد على امتداد التاريخ البشرى للقوى الإنتاجية. وقد أيد هذا الاستنتاج ليس باعتباره حقيقة تاريخية لا سبيل إلى دحضها أو على أنه مجرد اتجاه فحسب، بل باعتباره مبدأً موحدًا من مبادئ التاريخ البشرى. فهو ذلك المبدأ الذى يقع فى منطقة ما بين الاتجاه والقانون ويسميه ج.أ. كوهن "فرضية التطور" Development Thesis فى كتابه "نظرية كارل ماركس التاريخية: دفاع" (١٠) Karl Marx's Theory of History: A Defence. ويعد هذا المنحى أحد الملامح الأجدر بالملاحظة فى كتاب كوهن الذى يحدد معايير الكفاءة والشدة فى مقولة قل من أتى بمثلها من المفكرين الماركسيين فى القرن العشرين، ولم يفلح الفلاسفة غير الماركسيين فى سعيهم لمحاكاتها، وهى أن دفاعه عن فرضية التطور ضعيف ولا سبيل إلى إنكار أنه لم يحرز أى نجاح. وفى النهاية فقد كان كوهن مدفوعًا إلى الاستعانة فى دعمه بتصوير الإنسان على أنه كائن مقتصد فى جهوده، وهو تصور بنثامى Benthamite تمامًا، ولذلك السبب فهو غير ماركسى بالمرّة.

ومع ذلك فلا بد أن تواجه خطوة كهذه حقيقةً مزعجة، وهى أن التوسع المنتظم والمستمر للقوى الإنتاجية على امتداد قرون عديدة حدث - فيما يبدو - داخل أوروبا الرأسمالية وفروعها وليس فى غيرها. ويولّد التفسير الخاص بخصوصية التطور الرأسمالى النقد الأساسى للمشروع الماركسى حول التفسير

التاريخي؛ فعلى عكس محاولة كوهن لإعادة بناء ماديته التاريخية بشكل وظيفي دارويني، توجد آلية للتخلص من الترتيبات الإنتاجية غير الكفاء داخل نمط الإنتاج الرأسمالي فحسب. ويوجد داخل اقتصاد السوق الرأسمالي حافز قوى للمؤسسات التجارية كي تحدث نفسها تكنولوجياً، وتتبنى المستحدثات التي جاء بها غيرها، حيث إن الشركات التي تصر على استخدام التكنولوجيات الأقل كفاءة سوف تفقد الأسواق، وتحقق أرباحاً متدنية، وتفشل في نهاية الأمر. ولم يكن هناك ما يشبه آلية السوق الانتقائية هذه للتخلص من التكنولوجيات غير الكفاء في نمط الإنتاج الآسيوي، وليس لها صورة مطابقة في الاقتصادات الاشتراكية الموجهة القائمة. ومن المحتم أن يفشل دفاع كوهن عن فرضية التطور لأنه يحاول تعليل الاستعاضة عن نمط إنتاج بآخر من خلال الاستعانة بآلية تبرز بروزاً داخلياً في نمط إنتاج واحد فحسب، هو رأسمالية السوق.

تتميز مقولة كوهن بمواجهة مشكلة أساسية في المادية التاريخية الماركسية يفضل معظم الكتاب الماركسيين التغاضي عنها. وبذلك فالمشكلة لا يذكرها ألكس كالينيكوس Alex Callinicos في كراسته الدعائية "أفكار ماركس الثورية" ^(١١) The Revolutionary Ideas of Marx، أو في كتابه الأكثر تأملاً الذي ينطوى على الانتقاد الذاتي "الماركسية والفلسفة" ^(١٢) Marxism and Philosophy. ولم يتناولها بالبحث أى من المشاركين في كتاب ديفيد ماكليان David MacLellan "ماركس: المائة عام الأولى" ^(١٣) Marx: The first hundred years، حتى حين تركز إسهاماتهم بشكل مباشر تقريباً على مشاكل المادية التاريخية وأثارها (كما في المقالات التي كتبها ريموند ويليامز Raymond Williams وإرنست ماندل Ernest Mandel وروى إدجلي Roy Edgley). ويعد هذا الإغفال أمراً مثيراً للدهشة ويدعو للأسى، ولكن من الممكن فهم أسبابه إلى حد كبير؛ ذلك أنه من المحتم أن يقضى الاعتراف بعدم ملائمة المشروع الماركسي الخاص بالتطور التاريخي على قابلية الاشتراكية الماركسية نفسها للتطبيق. وإذا سلمنا بالطابع غير المحافظ أساساً للمشروع الرأسمالي، وهو ما اعترف به ماركس، لوجدنا أنه من غير اللائق أن

يتخيل هو وأتباعه أنه من الممكن الاحتفاظ ببراءة الرأسمالية المذهلة بينما تُلغى أليتها الأساسية، وهى منافسة السوق. والواقع أنه ليس هناك ما يدعو إلى الظن بأن المنجزات الإنتاجية للرأسمالية سوف يُحافظ عليها، فضلاً عن تجاوزها، بمجرد إزالة آليات السوق الخاصة بتخصيص الموارد. وهذه هى الحكمة التى توضح الفوضى الجمة وسوء الاستثمار الضخم اللذين يتميز بهما الاقتصادات الموجهة الاشتراكية القائمة. واتساقاً مع رفض ماركس للمشاركة فى التأمّلات الطوباوية، فإننا لا نجد فى كتاباته أى اقتراح مقدّم لتنسيق النشاط الاقتصادى فى المجتمعات الاشتراكية أو الشيوعية، بل إن المفترض فقط، وبأقصى قدر من السذاجة، هو أن تخصيص الموارد بشكل مقبول لاستخدامات بعينها سوف ينشأ بطريقة عفوية، دون الحاجة إلى أسواق أو تسعير، نتيجة للمناقشات التعاونية للمواطنين الاشتراكيين. والواقع أن لينين Lenin أشار إلى هذه المراوغة الضخمة إشارة غير مباشرة حين اعترف بأن المهمة الأساسية للبلاشفة فى اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية هى بناء رأسمالية الدولة. وبالإضافة إلى أن مشروع لينين الخاص بنظام رأسمالية الدولة يقتضى بشدة تركيز السلطة فى المؤسسات البيروقراطية التى سعى ماركس باستمرار إلى تحاشيها، ولكنها تحققت بالكامل فى العهد الستالينى، فقد كان من المحتم أن ينهار هذا النظام فى حال خلوه من المؤسسات المركزية لتخصيص الموارد.

ما حدث بالفعل هو أن التجربة السوفيتية أكدت بشدة توقعات علماء الاقتصاد فى المدرسة النمساوية - وخاصة فون ميزيس وفون هايك - الذين حاولوا إثبات استحالة التخصيص المنطقى للموارد فى ظل المؤسسات الاشتراكية. فنجد فى الاتحاد السوفيتى أن مستويات معيشة الطبقة العاملة بعد ما يزيد على ستين عاماً من بناء رأسمالية الدولة قد تقل عنها فى البرازيل، بينما نجد فى أماكن أخرى، كما هو الحال فى المجر وفى الصين، أن وسيلة إعادة المؤسسات الرأسمالية يسمح للثروة بالنمو وللدخل بالزيادة. وتجسد هذه التطورات فى السياقات التاريخية الملموسة حكمة المقولات النظرية التى تفوق فيها علماء الاقتصاد

النمساويون على خصومهم الاشتراكيين فى تلك المناقشات الكبيرة التى جرت فى سنوات ما بين الحربين. ولكن أجيالاً من علماء الاقتصاد تجاهلت المقولات النمساوية رغم انتصارها الفكرى، ولم يعرض صلتها الوثيقة بالتجربة السوفيتية عرضاً يتسم بالعمق إلا بول كريج روبرتس Paul Craig Roberts فى كتابه المهم "الاستلاب والاقتصاد السوفيتي"^(١٤) الذى كان نصيبه الإهمال. والأمر المميز تماماً هو أنه بعد أن يكشف ماندل ضمن إسهامه فى مجموعة ماكليان عن إدراكه لجدل الحساب الذى يميزه عن غالبية زملائه فى المهنة، فإنه يبين عجزه عن فهم طبيعة المشكلة موضوع الخلاف، حين يشير ببراءة إلى أن مقولة فون ميزيس "يجرى الاهتمام بها بواسطة الكمبيوتر فى غضون ذلك". وكما اتضح، فقد أعاد التاريخ إلى الأجنحة الفكرية نقاشاً أسقطته طبقة المتقنين من الذاكرة لأجيال عديدة.

أثار انهيار الماركسية باعتبارها مشروعاً للتفسير التاريخى، وكذلك بصفتها نظرية للتنظيم الاقتصادى، ردود أفعال مختلفة بين الكتّاب الماركسيين المعاصرين. فقد حاولت الأغلبية العظمى الحيلولة دون تدمير المذهب بواسطة حقائق صعبة من خلال التوسع فى عرض افتراضات وقائية مخصصة لهذا الغرض. وبناء على ذلك بُذِلَ جهد لشرح الأثر المفجع للماركسية فى روسيا عن طريق تعقب الاتصالات فيما بين الثقافة السياسية ومؤسسات نظام الحكم القيصرى ومؤسسات السلطة السوفيتية، مع التلميح ضمناً إلى أن العقيدة الأوروبية الغربية المستتيرة الخاصة بالديمقراطية والحرية فى روسيا أفسدها الاتصال بالتقاليد المحلية الاستبدادية. وبالإضافة إلى الملامح العنصرية من الناحية الثقافية لهذه المقولة، فهى تعطى فكرة خاطئة عن نظام الحكم القيصرى الذى كان خلال الستين سنة الأخيرة من تاريخه نظاماً استبدادياً تقدمياً مفتوحاً وأقل قسوة أو قمعاً للحرية الفردية مما تتسم به الغالبية العظمى من الدول الأعضاء حالياً فى الأمم المتحدة، وكان يتطور فى سياق من النمو الاقتصادى غير العادى والإنجاز الثقافى الرائع. وكانت المأساة الروسية الحقيقية عكس تلك التى تتسبها وجهة النظر التقليدية والراضية، وهى أن التقاليد

المدينة التي كانت آخذة في التفتح لنظام الحكم القيصري أحوالها غارة الأيديولوجيا الشمولية ذات الأصول الأوروبية الغربية في عام ١٩١٧ إلى همجية وقضت عليها.

على مستوى أكثر عمومية، لابد من انتقاد هذا النوع من المناورة الوقائية داخل الماركسية على أساس بوبري لما لها من أثر في تحويل ما كان فى يدى ماركس كيانا حيا وقابلا للتصحيح من الفكر إلى حمل فكرى ساكن intellectual deadweight من الدوجماتية المدعّمة. وبذلك يكشف كل إسهام فى كتاب نورمان فيشر Norman Fischer عن "الاستمرارية والتغير فى الماركسية" (١٥) Continuity and Change in Marxism (مع الاستثناء الجزئى لمقال ملغز وموح بقلم كوستاس أكسيلوس Kostas Axelos) عن التخلّى عن المضمون الإمبريقي لفكر ماركس لمصلحة إعادة تأكيد الميتافيزيقا الماهيوية الهيجلية. ويتضح تحول الماركسية هذا من كيان من النظرية الاجتماعية الإمبريقية والتفسير التاريخي إلى نسق ميتافيزيقي منطوي على نفسه أكثر ما يكون الواضح فى مدرسة فرانكفورت، ولكن رغم كل الاحتجاجات فإنها تصف، بما يخالف ذلك، ما قام به ألتوسير Althusser من عملية إعادة بناء ديكرتية لفكر ماركس وكذلك التتويجات الهيدجيرية على الأفكار الماركسية والهيجلية الذى قام به ماركوزه Marcuse.

يقتضى منا الإنصاف القول بأن المفارقات العديدة التى ينطوى عليها هذا التراجع إلى البحث الميتافيزيقي من نسق فكرى كان يبشر فى ذروته بنهاية الفلسفة لم تخف عن المفكرين الماركسيين كافة. والتوتر بين الاتجاه الميتافيزيقي فى الماركسية الحديثة والميل المضاد للفلسفة فى فكر ماركس الناضج نفسه موجود فى داخل كتاب كالينيكو "الماركسية والفلسفة" Marxism and Philosophy وهو يشجع بحث سوزان إيستون Susan Easton عن نقاط التشابه والانقاء فى "الماركسية الإنسانية والفلسفة الاجتماعية القيتجنشتاينية" (١٦) Humanist Marxism and Wittgensteinian Social Philosophy. ونجد أن مشروع إيستون المحير لربط شكل من أشكال الماركسية محوره النشاط البشرى وليس القانون التاريخي بالتصور

الفيتجنشتاينى للمعرفة كما هي مجسدة في الممارسات الاجتماعية، لا يواجه أصعب مشكلاته في الحقيقة السيرة biographical التى تقول إن آراء فيتجنشتاين السياسية كانت محافظة، وليست رجعية، ولم يكن يراها قط على أنها متعارضة مع وجهة نظره الفلسفية المتطورة. وأخطر مشكلة يواجهها هذا النوع من التنظير الماركسى هو ميله الذى لا يقاوم بحال من الأحوال إلى الانزلاق إلى النزعة المحافظة المثالية بشأن العالم الاجتماعى، من ذلك الصنف تحديداً الذى أنكره ماركس فى هجومه على هيجل وعلى شترنر Stimer. ومن المؤكد أن الاتجاه الميتافيزيقى الإنسانى طريق مسدود، لأنه يبدأ بالتخلص من التعهدات الواقعية التى ظن ماركس نفسه بحق أنها الأكثر وضوحاً فى رؤيته الخاصة بالحياة الاجتماعية.

لقد أهمل الماركسيون الهيجليون، بتراجعهم من التنظير الإمبريقى إلى الميتافيزيقا الماهيوية، مشروعاً من أكثر مشروعات ماركس طموحاً وهو وضع نظرية شاملة للأيدىولوجيا. وتتضمن أية نظرية للأيدىولوجيا، وخاصة إذا كانت نظرية ماركسية، تمييزاً بين المظهر الخارجى وبين الواقع فى المجتمع والذى غالباً ما تكبله التأثيرات المثالية للماركسية الإنسانية. بل إن التخلّى عن ادعاء الواقعية العلمية فى فكر ماركس يشير إلى مسألة واضحة تتعلق بالطابع الأيدىولوجى للماركسية الإنسانية نفسها. وهذه مسألة تسود مناقشات خورخي لورين Jorge Lorraine الملنوية وغير الحاسمة فى كتاب "الماركسية والأيدىولوجيا"^(١٧) Marxism and Ideology، ولكنها مطروحة بحسم فى العديد من النقاط الواردة فى كتاب جين كوهن Jean Cohen "الطبقة والمجتمع المدنى: حدود النظرية النقدية الماركسية"^(١٨) Class and Civil Society: The limits of Marxian critical theory. ويعد بحثها محاولة شديدة الاستتارة لتحليل حدود نظرية الطبقة عند ماركس ويتعامل بجدية مع نقد الفكر الاشتراكى والماركسى باعتبار أنه هو نفسه يحمل ذات الوظائف الملغزة والقمعية التى تقوم بها أية أيدىولوجيا. وهى لا تدرس فقط فى هذا السياق نظرية كونراد وسيلينى Konrad and Szelenyi، التى ترداد توقعات فوضوى القرن التاسع عشر البولندى فاتسلاس ماكاييسكى Wacław

Machajski عند تصويره الماركسية فى الكتلة السوفيتية على أنها أداة لشكل جديد للهيمنة، بل تدرس كذلك المنظرين الغربيين للطبقة الجديدة مثل إرفنج كريستول Irving Kristol وألفين جولدنر Alvin Gouldner.

لا يخلو موقف كوهن من التحليل الطبقي لمجتمعات الكتلة الشرقية عند سيلينى من الغموض، على الرغم من أنه التحليل الأكثر فائدة حيث يقدم فيه سيلينى نفسه ضمن إسهامه فى كتاب م. بوراوى M. Burawoy وثيدا سكوكبول Theda Skocpol 'بحوث ماركسية'^(١٩) Marxist Inquiries. وهى تعترف بالحقيقة المتضمنة فى مزاعم سيلينى وكونراد فيما يتعلق بوجود طبقة اجتماعية استغلالية نشأت داخل الأنظمة الشيوعية من خلال سيطرتها على التعليم والقدرة على الوصول إلى المعلومات، ولكنها تمضى إلى انتقاد منهجها لما فيه من عيوب لتبنيهما إستراتيجية تحليلية تتطوى على قيود هى نفسها قيود نظرية الطبقة عند ماركس. ويبدو لى أن الوضع المعاكس هو الصحيح؛ إذ لا يمكن الحديث عن نظرية لطبقة جديدة تسيطر على التعليم والقدرة على الوصول إلى المعلومات على أساس ماركسى، ولكنها تمضى إلى انتقاد منهجها بنظرية الطبقة الماركسية. ويعد كون الطبقة الجديدة طبقة غير ماركسية فى حد ذاته انتقاداً لنظرية سيلينى وكونراد فيما يتعلق برؤيتهما نفسيهما على أنهما مكملان للنظرية الاجتماعية الماركسية فحسب، وليس باعتبارهما متخيلين عنها كلما راغت أشكال الظلم والاستغلال من قبضتيهما.

وتكمن أهمية نظرية الطبقة الجديدة من حيث صلتها بموضوعنا فى أنها تشجعنا على النظر إلى الوظيفة الأيديولوجية للفكر الاجتماعى نفسه؛ إذ تصلح هذه الأداة نفسها والتي كانت وراء تحليلات ماركس لعلماء الاقتصاد الكلاسيكيين بدراسة نسق الأفكار الماركسى وغيره من أنساق الأفكار الاشتراكية باعتبارها وسائل لحماية مصالح جماعات اجتماعية بعينها وتعزيزها. وعلى أية حال فإن ما يهم نظرية الأيديولوجيا ليس تحديد المسافة بين الواقع والمظهر الخارجى فى المجتمع فحسب، بل كذلك بيان أن هذه المسافة فعالة فى تمكين مصلحة اجتماعية ما من التغلب على مصلحة أخرى. وخلاصة القول هى أن الأيديولوجيا تيسر

الهيمنة والاستغلال باعتبارهما علاقيتين اجتماعيتين متطورتين. ويشجع الفكر الاشتراكي، ليس في تجلياته داخل الكتلة السوفيتية فحسب وإنما في المجتمعات الغربية كذلك، على التحليل الأيديولوجي باعتباره أداة في الصراع الاجتماعي بين الجماعات المتنافسة على الوصول إلى سلطة الدولة، وبالتالي إلى الموارد التي تسيطر عليها الدولة الحديثة تدخلية النزعة. وبينما تُعد نظرية الوظائف الأيديولوجية للنسق الاشتراكي بالكثير في إلقاء الضوء على أزمة إضفاء الشرعية المزمنة الخاصة بالأنظمة الشيوعية والصراعات التي في مجتمعاتنا، يبدو أن المشروع الخاص بالتطوير الكامل لهذه النظرية لا يلقى الحماس الكامل حتى من جانب المفكرين النقيدين المستقلين ممن في قمة جين كوهن.

إن الافتراض الذي لا يعززه سند أو حجة بأن الأهداف الاشتراكية ليست بحاجة إلى إزالة الغموض الأيديولوجي، حتى وإن كانت الأنظمة الحاكمة الاشتراكية تقوم بذلك في بعض الأحيان، ملمح بارز من ملامح بحث باري سمارت Barry Smart البارع للعلاقات بين فكر فوكو Foucault والماركسية،^(٢٠) والتقدمية المتأصلة في الأشكال المثالية الاشتراكية باعتبارها افتراضاً للتحليل، حيث يحول دون النقد الأساسي، وكذلك في كتاب جورج ج. برنكيرت George G. Brenkert "أخلاق الحرية عند ماركس"^(٢١) Marx's Ethics of Freedom. ويبدو أن موقف النقد الراديكالي لا ينسحب على الحكمة التقليدية الاشتراكية للتطبيق الأكاديمية الغربية بقدر ما يهيم هؤلاء الكتاب.

قد تعود الماركسية من جديد باعتبارها برنامج بحث تقدمي في النظرية الاجتماعية رغم العديد من الظروف المرهقة بعض الشيء. لكن أية ماركسية جديدة جديرة بالاهتمام النقدي الجاد سوف تواجه الفرضية النمساوية القائلة بأن السوق والبنى الموجهة بيروقراطياً تشكلان معاً الوسائل الوحيدة المتاحة لتخصيص الموارد في المجتمعات الصناعية المعقدة، وأن لدى الاقتصادات الموجهة ميل طبيعي، يتعذر تجنبه، نحو تبديد الموارد وسوء الاستثمار. ولابد من دراسة احتمال ألا تكون الفوضى الاقتصادية والقمع السياسي، اللذان تتميز بهما الاقتصادات

الموجهة الاشتراكية كافة مجرد انحرافات وإنما نتائج لا يمكن فصلها من الناحية
البنوية عن تلك الاقتصادات. ولابد قبل كل شيء من مواجهة الاحتمال المكبوت
بأن الجولاج^(*) يمثل مرحلة لا سبيل إلى تجنبها في البناء الاشتراكي وليس حدثاً
طارئاً في التجربة السوفيتية (أو الصينية). ولمواجهة هذه المسائل الصعبة، لا بد
لأية ماركسية جديدة أن تطالب بمنهج فكري أكثر نقاءً وأكثر نقداً للذات من كل ما
سبق من أنواع الماركسية التي طبقت حتى الآن. وسوف يكون عليها الاشتراك
مباشرة مع النظرية الأخلاقية الخاصة بالعدل والاستغلال والتخلي عن الادعاء
المهجور بأنه يمكنها استخدام منطق جدلي خاص للالتفاف حول المتناقضات
الكامنة داخل نظرياتها. والشغل الشاغل لهذه الماركسية الجديدة - لربط نظرية
الاستغلال المعيارية بتحليل الطبقة الإمبريقي - هو في الواقع موضوع مدرسة
جديدة قوية للماركسية التحليلية تقودها شخصيات مثل ج. أ. كوهن، وجون إلستر
Jon Elster وجون رومر John Roemer، الذين لابد من ربط مستقبل الماركسية،
إن كان لها مستقبل، من الآن فصاعداً بأعمالهم.

من الصعب تخيل أن نسخة النظرية الماركسية التي تبدو وكأنها من وضع
هؤلاء المفكرين سوف تحقق ما هو أكثر من توليد بضع حِكم يجري استيعابها
بسرعة داخل العلوم الاجتماعية القياسية. وما إن يتخلى الفكر الماركسي عن ادعاء
الحكمة خفية الدلالة والمنهج مطلق النفوذ حتى يواجه نفس المشاكل العسيرة في
نظرية العدل وفي فلسفة العلوم الاجتماعية التي أفسدت الفكر غير الماركسي، ولا
يكون لديه الكثير مما يخصصه كي يقدمه. وعلى أية حال فإن جاذبية الماركسية
للأنجلنسيا الغربية لا تعود إلى كونها النسق النظري الأفضل تحليلياً في العلوم
الاجتماعية، وإنما إلى جاذبية ما تتطوى عليه من تبرير تاريخي للعدالة الإلهية التي
تتحقق فيها الآمال اليهودية المسيحية دون الحاجة إلى الالتزام الترانسندنتالي الذي

(*) الجولاج Gulag هو نظام المعسكرات السجون داخل الاتحاد السوفيتي السابق المستخدمة للسجناء
السياسيين. وقد لقي الملايين من هؤلاء السجناء حتفهم في عهد ستالين بسبب الجوع وسوء المعاملة.
وكلمة 'جولاج' عبارة عن الحروف الأولى من الاسم الروسي 'الإدارة الرئيسية لمعسكرات العمل
الإصلاحى'. (المترجم)

لا يمكن للعقل إقراره. وفي المجتمعات الشيوعية حيث جرى تأسيس الماركسية باعتبارها الأيديولوجيا الرسمية، لم تكن عناصرها التي تخلق الأساطير بارزة بروزًا كبيرًا. ورغم الأدوات التي صنعت في النهاية عبادة لينين، فقد عملت الأيديولوجيا الماركسية هناك بطريقة هوبزية، باعتبارها أداة للنظام السياسي، ولم يكن لها أى دور فى الحياة الروحية. ومع ذلك فقد أضاف عجز الماركسية الشيوعية عن العمل بصفتها رؤية شاملة للعالم انعطافًا جديدًا إلى تاريخ تقنيدها العملى للذات، كما يحدث حين ينتحل مغول البوريات^(*) السوفييت الأسطورة الرسمية لأعضاء كوميونه باريس ويصلون على أرواحهم التي جاءت لتستريح فى موطن مواضع عبادتهم التقليدية تحت بحيرة بيكال^(**). إلا أنه من غير المحتمل تجنب مفارقة محو الذات الخاصة بالماركسية فى الاتحاد السوفييتى بالكامل فى ثقافات الغرب الفكرية الليبرالية، حتى وإن لم تتخذ الشكل الجميل الخاص بالتحول الشاماني للديانة الماركسية. وسوف تزدهر الماركسية التحليلية الغربية وتتسع بقدر امتلاكها لتلك العناصر الأسطورية فى فكر ماركس التي تلتزم بالتخلص منها.

فى الوقت نفسه سوف يكون فى القضاء على المحتوى الأسطورى للماركسية حرمان لها من قوتها المميزة وتسريع لاستردادها عافيتها بواسطة العلوم الاجتماعية البرجوازية. والمأزق الأخير للماركسية الغربية هو أنه ما لم تكبت فى اهتماماتها الخاصة بالنقد والمعرفة الموضوعية ذلك الدافع الأسطورى الذى يفسر جاذبيتها على امتداد القرن المنصرم، فسيمكنها فقط أن تقدم لبقيتنا منظر العبادة الخفية المفهومة بشق الأنفس التى يمضى أتباعها وقتهم فى قطف الثمار باحترام بين أنقاض المذبح المحطم.

ديسمبر ١٩٨٣

(*) أكبر أقلية عرقية فى سيبيريا (٣٥٠ ألف نسمة) وتتركز فى موطنها فى جمهورية البوريات. والبوريات من أصول مغولية ويشتركون فى كثير من العادات مع أبناء عمومته المغول ومنها الترحال أثناء الرعى واتخاذ الخيام الكبيرة (يورت) مساكن لهم. وهم يعيشون حاليًا فى عاصمة الجمهورية أولان أوده، وإن كان كثيرون منهم يعيشون بالطرق التقليدية فى الريف. (المترجم)

(**) تقع فى جنوب شرق سيبيريا وهى أكبر بحيرة مياه عذبة فى أوراسيا وأعمق بحيرة فى العالم (حوالى ١٧٤٢ مترًا). (المترجم)

الفصل الثامن

ضلال الجلاسنوست

هناك اتجاهان تاريخيان عالميان يتقاربان في الوقت الراهن في وسط أوروبا، وهما الانهيار السريع الذي لا سبيل إلى وقفه للتسويات الكونية التي تمت بعد الحرب العالمية الثانية والتحلل المستمر الذي يحدث للاشتراكية على النمط السوفييتي، وإن كان محليًا وجزئيًا ويمكن نقضه. ولم تكن السياسة الغربية أو الرأي الغربي مستعدًا لمثل هذه التطورات الاستعداد الكافي. وتقوض مكاشفات الجلاسنوست glasnost يقين أجيال ممن شكلوا الرأي في الغرب. ففي الاتحاد السوفييتي، وفي بولندا، والآن في المجر ودول البلطيق، كشفت المصادر الرسمية عن مشهد الكارثة الاقتصادية، والدمار البيئي، والمشاكل الاجتماعية البشعة، والاعتراب الشعبي الذي لا حدود له، وهي جميعها ظواهر مألوفة لمن عاشوا في يوم من الأيام داخل أوروبا الشرقية، غير أن العقل الغربي كان قد تغافل عنها حتى ذلك الوقت، حيث كانت تحجبها صور النظام الاشتراكي الجديد. والنتيجة التي لا مفر منها لمثل هذه الانكشافات هو ثبوت أن تكهنات الباحثين والصحفيين الغربيين، الذين رأوا في دول أوروبا الشرقية أنظمة تقدمية عاكفة على إنجاز مهمة التخطيط الاقتصادي والاجتماعي البناء، مجرد هراء لا يُعوّل عليه أكثر من الحكايات شديدة المبالغة التي يرويها اللاجئين الفارون من تلك البلاد والذين يشعرون بالمرارة، بل ويفوقها في البعد عن الحقيقة والواقع (كما قال فلاديمير بوكوفسكي Vladimir Bukovsky عن علم السوفييتيات الغربي). كما يلاحظ أن الحكمة الغربية التقليدية لم تتأثر أو تهتز بوضوح من جراء الأخبار المحزنة التي تُبث يوميًا في الوقت الراهن. ولكن بدلاً من ذلك، وكما هو متوقع تمامًا، فإن الأزمة العميقة التي يشهد عليها الجلاسنوست وحركات الإصلاح يفسرها الرأي الغربي المحافظ على أنها دليل آخر على قابلية المؤسسات السوفييتية الطابع للإصلاح، وليس شاهدًا على

إفلاسها. وداخل الاتحاد السوفييتي نفسه، ربما تكون الجلاسنوست قد أفادت في الكشف عن مشاكل اقتصادية عسيرة وربما غير قابلة للحل. لكن هذا لم يمنع المراقبين الغربيين من إدراك وجود مؤشرات عملية على إعادة هيكلة واسعة النطاق. والبريسترويكا في زماننا، مثلها مثل الاشتراكية، هي كما تبدو في عين من يراها.

يطرح انهيار تسويات ما بعد الحرب العالمية الثانية الغائزاً مشابهة أمام الرأي الغربي. ففيما يشبه إعادة التنسيب السياسي للجغرافية، أسفر تقسيم أوروبا في يالتا إلى فقدان الإحساس بحدود أوروبا التاريخية؛ فعلى الخريطة، تقع براغ إلى الغرب من فيينا، وهي من الناحية الثقافية والتاريخية في قلب أوروبا، ولكن تشيكوسلوفاكيا لم يكن لها ذلك الحظ الطيب الذي نالته النمسا بكونها محايدة، ولذلك فهي الآن جزء من أوروبا الشرقية، أي أنها ليست جزءاً من أوروبا بحال من الأحوال. وفيما يتعلق بالرأي الغربي، فقد اختفت أوروبا الوسطى في أعماق مخزن الذاكرة الأوروبية^(*) Orwellian في يالتا، بل إنها لم تعد تعبيراً جغرافياً. وقد نلتبس العذر لمن يعيشون في بلاد أوروبا الوسطى المنسية إن هم وجدوا الوضع الراهن أقل ملاءمة بالمرة. وعلى أي حال، فهو لم يعد يعبر عن الحالة الراهنة في الوقت الحالي. وقد سعت السياسة السوفييتية بمهارة وجرأة غير عاديتين إلى العودة إلى الذاكرة المكبوتة الخاصة بالميراث الثقافي المشترك بين شعوب أوروبا الوسطى. وقد فعلت ذلك أول ما فعلت في ألمانيا الغربية التي هي العامل الحاسم الذي يقوم عليه مستقبل أوروبا الوسطى، وأماكن أخرى كثيرة. ومهما كانت النتيجة المباشرة للمفاوضات الحالية، فمن المأمون تأكيد أنه لا يمكن استدامة تقسيم ألمانيا بشكلها الحالي أو علاقة ألمانيا الراهنة بحلف الناتو لأجل طويل؛ فوضع ألمانيا الغربية السياسي والعسكري كما هو عليه يتجاهل واقع التاريخ ومطامح ألمانيا المشروعة في التوحد من جديد، ويبدو أن الضغوط من أجل تسوية منفصلة بين ألمانيا الغربية

(*) نسبة إلى جورج أوريل George Orwell وخاصة روايته الساخرة "١٩٨٤" التي تصور
الشمولية المستقبلية. (المترجم)

والاتحاد السوفييتي قد لا يكون هناك سبيل إلى مقاومتها. ومثل هذا التفاهم السوفييتي الألماني لن يكون بلا سوابق. وربما لا يكون أمراً خيالياً محضاً أن نرى في التقارب المتسارع في الوقت الراهن إعادة إنتاج لمعاهدة رابالو^(*) التي قدمت ألمانيا بموجبها مساعدات لتدريب الجيش الأحمر وتسليحه، وكانت فاتحة برنامج كبير للمساعدات الاقتصادية الألمانية للاقتصاد السوفييتي الخرب. ولم يكن التاريخ رحيماً بذلك الفهم الخاص، ولكن كل شيء يشير إلى أن التحرك إلى فصل ألمانيا الغربية عن حلفائها في الناتو لا يمكن وقفه في الوقت الراهن.

ما زال شكل أية تسوية جديدة للمسألة الألمانية غامضاً كل الغموض. ومع ذلك فمن المشروع أن نتساءل عما يمكن أن تتدر به تسوية كهذه بالنسبة لدول أوروبا الوسطى. هنا يصبح تباين الظروف السائدة في الدول المختلفة أمراً بالغ الأهمية. ففي بولندا تخلى النظام الحاكم عن المحاولة غير المجدية للحفاظ على دولة النظرة الكلية weltanschauung الشيوعية ليصبح بذلك أول نموذج حقيقي لما بعد الشمولية، وهو يشرع حالياً في تجربة للديمقراطية الموجهة. والواقع أن التطورات التي حدثت في بولندا جاءت استجابة في المقام الأول للضرورة داخل المجتمع البولندي نفسه، والتي فجرها الانهيار الاقتصادي والمقاومة المنظمة لجماعة "التضامن" Solidarity وبسرتها بُنى السلطة البديلة القائمة في الكنيسة الكاثوليكية. وفي المجر اتخذت حركة الإصلاح سبيلاً مختلفاً، رغم أنها جاءت كذلك استجابة للكارثة الاقتصادية، حيث بدأت من داخل الحزب الذي كان هو نفسه يستجيب بلا شك لقوى خارجية. وبينما حققت مؤسسات المجتمع المدني في بولندا قدراً من الاستقلال بنجاحها في إثبات وجودها في مواجهة البيروقراطية الشمولية، فإن المجتمع المدني في المجر نشأ في أعقاب مشروع للإصلاح الاقتصادي والسياسي بدأ من أعلى. وفوق ذلك تختلف البيئتان الجيوبوليتيكيّتان في البلدين اختلافًا جليلاً، حيث الحياد على النمط النمساوي وعضوية الجماعة الاقتصادية

(*) المعاهد التي وقعت عليها إيطاليا ويوغوسلافيا في نوفمبر من عام ١٩٢٠ في منتجع رابالو الواقع في الشمال الغربي من إيطاليا وأعلنت فيه فيومي Fiume (التي تسمى حالياً ريكا Rijeka) مدينة مستقلة. (المترجم)

الأوروبية EEC هما النتيجة المتصورة للمجر ولكنها غير واردة بالنسبة لبولندا، التى يظل تبنى النمط الفنلندى فى الحياض Finlandization هو أقصى ما تطمح إليه بشكل معقول.

لا ينبغي أن نقودنا هذه الاختلافات بين بلدين هما الآن على شفا الإصلاح فى أوروبا الوسطى إلى التغاضى عن الملامح الأكثر أهمية التى يشتركان فيها. فكلاهما ينوء بععب الديون الخارجية الضخمة التى لا يمكن ردها فى كل الاحتمالات وتلقى بظلالها على عملية الإصلاح المتعثرة وغير الثابتة فى اقتصاديهما. ويبدل الحزبان الشيوعيان الحاكمان فى البلدين جهودًا منظمة لاحتواء وتحييد حركات المعارضة التى تنسم فى كل من الحالتين بالانقسام العميق والنشظى الشديد. وفى كل بلد طبقة متقفين قوية وموهوبة لديها أصلها المميز من منظرى الحرية ونشطاء المجتمع المدنى، من أمثال استيفان سيكينى Istvan Szechenyi ويوسف اتفوش Jozsef Eötvös فى المجر، بينما عبّرت مجلة Res Publica عن تنوع المفكرين المحافظين والليبراليين، البولنديين والأجانب، المعاصرين والقدامى. والأمر الأكثر جوهرية هو أن البلدين يشتركان فيما يميزهما عن جيرانهما الأوروبيين الشرقيين، حيث لا تزال الشمولية الشاحبة هى التى تحكم؛ وأعنى بذلك مشروع الإصلاح الذى يهدد باستمرار بالتحول إلى ثورة، بموجب الواقع القاسى الخاص بالإفلاس الاقتصادى والاعتراب الشعبى. وهذه هى الحقيقة التى تخفيها شعارات من قبيل اشتراكية السوق؛ فهو توازن غير مستقر بطبعه يمكن فقط أن يتحول إلى اتجاه متفجر سياسيًا لاستعادة المؤسسات رأسمالية السوق الأساسية، أو العودة إلى آلة الاقتصاد الموجه القمعية.

لقد جرى بحث غوامض ومفارقات الحركات الإصلاحية فى الاتحاد السوفيتى وأجزاء من أوروبا الشرقية بحثًا جيدًا فى كتاب جيفرى ك. جولدفارب Jeffrey C. Goldfarb الذى ظهر فى وقته ويتسم بعمق التفكير "ما وراء الجلاسنوست: العقل ما بعد الشمولى"^(١) Beyond Glasnost: The post-totalitarian mind. وعند مناقشة شخصيات مختلفة مثل هافل havel وكونديرا

Kundera وبارانتساك Baranczak وميتشنيك Michnik وهاراسنتي Haraszti وكونراد، يجد جولدفارب عندهم جميعاً تجليات ثقافة ما بعد الشمولية التي يزعم أن إستراتيجية الجلاسنوست كانت هي منافستها ومسختها وإخصائها. وهى تسعى لتحقيق هذا الهدف من خلال اختراع لغة غامضة أخرى يجرى بها تشويه وإفساد الحقائق التي ينطق بها كثير من المفكرين والمتحدثين باسم حركات المعارضة. ويحتوى تحليل جولدفارب على عناصر إشكالية وموضع شك؛ فمن ناحية، نجد أن واقع الثقافة ما بعد الشمولية موجود بشكل واضح فى بولندا فحسب. وهو غير موجود فى تشيكوسلوفاكيا (حيث لم يختفِ العقل ما قبل الشمولى قط، بل كان مكبوتاً فحسب) أما بالنسبة للمجر، حيث ذكرى ثقافة الخوف ما تزال قريبة عهد وحية، فإنه من السابق لأوانه إصدار حكم ما. والأمر المهم والعميق فى كتاب جولدفارب هو تصويره دول أوروبا الشرقية والوسطى على أنها واقعة فى أزمة تؤكد فيها مؤسسات المجتمع المدنى باستمرار نفسها، بأشكال مختلفة وبدرجات متفاوتة، فى مواجهة الإدارة الشمولية. ويمثل هذا التحليل تقدماً مهماً فى الفهم الغربى التقليدى لحركات الإصلاح باعتبارها تعبيراً عن النقد الذاتى من جانب طغاة الكتلة السوفييتية المستيرين.

الحركتان اللتان أعادتا أوروبا الوسطى إلى أجندة التاريخ - وهما تحليل تسويات ما بعد الحرب العالمية الثانية وتفكيك الشيوعية على النمط السوفييتى - بينهما صلات فى كل نقطة؛ فقد كان الظلم التاريخى الذى أبده الحلفاء فى يالتا ظرفاً ضرورياً لفرض الستالينية على أوروبا الشرقية، تماماً مثلما أطلق التدخل السابق، خدمةً لأفكار تقرير المصير الويلسونية^(*) والديمقراطية الكونية، رصاصة الرحمة على إمبراطورية هابسبورج. ومن الصعب، فى ظل التراكمات الناجمة عن حربين أهليتين أوروبيتين، تصور وجود إطار مؤسسى يمكن أن تصبح أوروبا الوسطى داخله كيانه سياسياً من جديد. فقد باتت إمبراطورية هابسبورج حلماً من أحلام الحنين إلى الماضى، وتحيط تساؤلات كثيرة بصورة ألمانيا الموحدة

(*) نسبة إلى الرئيس الأمريكى الثامن والعشرون وودرو ويلسون (١٩١٨-١٩٢١). (المترجم)

المحايدة: ماذا ستكون حدودها؟ وما هي علاقاتها ببولندا وتشيكوسلوفاكيا؟ أما الجانب الأكثر ظلالاً بالنسبة لتسويات ما بعد الحرب العالمية الثانية فيتعلق بصورة معظم دول أوروبا الشرقية التي لا تزال في قبضة الستالينية الجديدة الرجعية، ووجود أزمة دائمة لإضفاء الشرعية في المجر وبولندا، والميل نحو مكافأة ألمانيا الغربية بحلها من التزاماتها تجاه حلف الناتو كى تـُـرث الصناعات الصـدنة وأصحاب المعاشات المُـعـزـزين فى جمهورية ألمانيا الديمقراطية. حينئذ ستواجه الكتلة السوفييتية فترة غير محددة من الانهيار، حيث أعاقَت حركات الإصلاح فيها نوبات من القمع والانهيار الاقتصادى حالت دونه الحقن المتكررة من القروض والتكنولوجيا الغربية.

يبدو أن سيناريو على هذا المنوال - تلقى فيه القوى الغربية بثقلها وراء المشروع الشمولى الجديد للبريسترويك ويجرى التخلّى عن موقف الانفتاح فى الاتحاد السوفييتى - هو السيناريو الأرجح، حيث تترنح اقتصادات الكتلة السوفييتية فى هوة سحيقة ويُحتمل خروج الحركات القومية عن السيطرة. وفى هذا السيناريو، الذى يعيد فيه الغرب تمويل الكتلة السوفييتية بلا ضمانات من الإصلاح الاقتصادى الحقيقى فى اتجاه اقتصاد السوق الكامل، سوف تثبت أن صورة إعادة ميلاد أوروبا الوسطى ليست سوى سراب مغرٍ، وأن ما بعد الشمولية (ما عدا بولندا والمجر) هو مجرد شبح سريع الزوال. وحينئذ ستكون إمكانية وجود مجتمع مدنى حقيقى، يخرج من رحم الأزمة العميقة التى تعيشها الأنظمة الحاكمة الشيوعية لفترة قصيرة، قد تلاشت. وسوف يحدث هذا، إلى حد ما، بسبب المشاكل العسيرة المحلية التى تعاني منها اقتصادات أوروبا الشرقية التى لا يمكنها الانتقال إلى مؤسسات السوق دون فرض تكاليف باهظة على شعوبها، قد تودى فى النهاية إلى دمار مؤسسات الديمقراطية الموجهة الهشة. وحتى فى الديمقراطيات الغربية التى تأسست منذ زمن بعيد، كما فى نيوزيلندا والولايات المتحدة، قوضت الضغوط الديمقراطية مشروع تقييد الحكومة وإحياء مؤسسات السوق نفسه. (فى المملكة المتحدة، من المحتمل أن تكون النتيجة النهائية للـتاتشرية Thatcherism غير

مختلفة عن ذلك.) فكيف نتوقع أن يوافق عمال أوروبا الشرقية الذين عانوا طويلاً، وحُكم عليهم بأن يعيشوا أربعين سنة من الفقر نتيجة للاقتصاد الموجّه الاشتراكي، على أن يعيشوا عقوداً من النقّص كشرط لتفكيكه؟ وهل من المعقول توقع تضامن العمال والفلاحين كي ينجوا من صراعات المصالح التي سوف تتشب فيما بينهم مع تبني اقتصاد السوق؟

حين تواجه السياسة والرأى الغربيان هذه المعضلات فالأرجح أن يردا على ذلك ليس بمشاركة بناءة، وإنما بخليط مميز من المكيفلية غير المناسبة والسذاجة البريئة، وحينئذ تختار الاستقرار المضلل للبريسترويكا بدون الجلاسنوست، أي، بعبارة أخرى، إعادة البناء الاقتصادي بالوسائل الاستبدادية. وهم إن فعلوا ذلك فسوف تخيب آمالهم. فهناك درس مستفاد من الصين وهو أن إعادة البناء الاقتصادي ينهار حين لا يصاحبه التزام بالمحاسبة السياسية وحكم القانون، ويصبح اللجوء إلى القمع احتمالاً دائماً. وعلى أية حال فإنه من الواضح جداً، فيما يخص بولندا ودول البلطيق، أن عودة القمع احتمال واقعي وارد. وحتى في حال نقض التحرك الحالي نحو المجتمع المدني، فلن يستهل ذلك (كما لا يزال كثيرون في الغرب يأملون) فترة من الاستقرار في أوروبا الوسطى، بل سيمنع حدوث التغيير إلى أن تقع أزمة أشد سوءاً لا يمكن منعها. والواقع أن الوضع في أوروبا الشرقية ليس وضعاً يمكن فيه إحداث الإصلاح المنظم، بل هو أقرب إلى الوضع الثوري؛ ولكن هذه حقيقة تتعدى حدود الجلاسنوست الغربية.

يوليو ١٩٨٩

الفصل التاسع

الرواية الأكاديمية للماركسية

ربما كان ادعاء إمكانية إلقاء الضوء على التاريخ الحقيقي للقرن العشرين من خلال التاريخ الفكرى للماركسية ادعاءً لا يقول به أحد فى الوقت الراهن إلا فى الولايات المتحدة. أما من منظور معظم الأوروبيين، بمن فيهم الأغلبية الساحقة من هؤلاء الذين يعيشون فى الكتلة السوفييتية وافتراسيًا كل من كانوا فى يوم من الأيام ماركسيين، فسوف يبدو هذا الادعاء، فى أحسن الأحوال، شديد السخرية، وفى أسوأها، قطعة من العبث الأكاديمي؛ ذلك أن الفكر الماركسى لم يتبأ فى أى من أشكاله بالتطورات الأكثر حسماً التى حدثت فى أوروبا وغيرها فى قرننا هذا (بل إنه لم يبدأ حتى فى تفسيرها). لقد أصابته صدمة الحرب العالمية الأولى، التى عبّرت فيها الطبقات البروليتارية الأوروبية عن ولائها القومى وليس الطبقي، بالشلل. وقد استعاد عافيته لعقد واحد فحسب بالرجوع إلى الخيال الألفى السعيد بشأن المجتمع الجديد (ويجب ألا ننسى البشرية الجديدة) المقترض أنه كان تحت الإنشاء فى روسيا فى أعقاب الثورة البلشفية. كما أن الدروس الخاصة بشيوعية الحرب، والتى جرت خلالها محاولة منظمة لخلق اقتصاد لا يقوم على قوانين السوق وراح ضحيتها أرواح تساوى فى عددها ضحايا التجربة اللاحقة فى الزراعة الاشتراكية التى أدارها ستالين، ربما تكون قد ضاعت على أيدى المنظرين الماركسيين للاشتراكية الثورية، هذا بافتراض أنهم كلفوا أنفسهم عناء بحث تلك الأحداث. فالواقع أن الفكر الماركسى فيما بين الحربين كان يتأرجح ملتبسًا بين النزعة السوفييتية التى يُعوزها الذكاء والولاء الخادع للذات تجاه الثوريين غير المعرّضين لشبهة التعاون مع العدو فى ظل الإرهاب الستاليني، كما هو الحال بالنسبة لروزا لوكسمبورج Rosa Luxembour، الرومانسية عديمة الجدوى، وتروتسكى Trotsky، الانتهازى التافه عديم الرحمة. وكان الفكر

الماركسي غير مستعد بالمرّة لتلك الكوارث المتعاقبة الخاصة بتدمير الديمقراطية الاجتماعية في أوروبا، والمعاهدة النازية السوفيتية، والهولوكوست. وبالمثل فقد جرى التكتّم على دور العمل الاستعبادي في الجولاج إبان فترة التحول الصناعي السريع في ظل الخطط الخمسية في الاتحاد السوفيتي على مدى جيل أو أكثر من الماركسية الغربية التي وجد مفسروها في اضطرابات الثورة الثقافية في الصين (والتي ربما راح ضحيتها أرواح يزيد عددها على عدد ضحايا الإرهاب الستاليني، وشملت الإبادة الجماعية الثقافية في التبت) عزاءً بديلاً لطاقتهم المعارضة.

لقد تلقّت الماركسية في أوروبا الغربية رصاصة الرحمة من التطورات التي حدثت خلال الجيل السابق وشملت قمع الثورة الشعبية في المجر، والإصلاح من أعلى الذي أجهض في تشيكوسلوفاكيا، ومحاولة تدمير مؤسسات الطبقة العاملة البولندية المستقلة أثناء مشروعها لتأكيد المجتمع المدني (بما في ذلك الكنيسة الكاثوليكية الرومانية) في مواجهة البيروقراطية الشمولية وذلك عن طريق دكتاتورية عسكرية على نمط بينوشيه Pinochet، وأخيراً وليس بآخر إستراتيجية تفكيك مؤسسات التخطيط الاقتصادي المركزي ومشاركة التمويلات الغربية في مشروع للتنمية الاقتصادية الرأسمالية التي يجري تنفيذها الآن بدرجات متفاوتة من الثبات في الكتلة السوفيتية والصين الشعبية. ولم تنتبأ الماركسية الغربية، التي فضلت تكريس انتباهها لمسألة لماذا لم تقع بعد ثورة اشتراكية في أي مجتمع رأسمالي، بأي من هذه التطورات التاريخية العالمية، كما أنها لم تستوعب أيًا منها نظريًا.

كما هو الحال بالنسبة لفكر ماركس نفسه، يجد الافتراض القائل بإمكانية استخدام التاريخ الفكري للماركسية لإلقاء الضوء على أزمت عصرنا استجابة ضعيفة في أوروبا المعاصرة. فهو يقابل في باريس بلا مبالاة ضجرة، وسوف يقابلونه في وارسو ولينينجراد بالشك والازدراء التام. وسوف يحظى بالاهتمام الفكري فقط بشرط أن يركز على العلاقة الطارئة بين النظرية الماركسية والكوارث التي شوهت المجتمعات التي كانت الهيمنة السياسية فيها للماركسية،

وهو موضوع مر عليه مارتن جاي Martin Jay فى الواقع دون أن يقول شيئاً. فكيف إذن يحاول جاي تبرير برنامج البحث الذى عرضه فى كتاب "أهى اشتراكية نهاية القرن؟" ^(١) Fin-de-siècle Socialism؟ فهو يقول لنا إنه قد يكون "من المفيد دراسة التشابهات التى بين أواخر القرن التاسع عشر وتلك السنوات الأخيرة من قرننا هذا." وهو يؤكد أننا "إن فعلنا ذلك قد نجد بعض المقترحات الخاصة بالاشتراكية التى يحتمل أن تظهر فى القرن الحادى والعشرين." إن تصريحه هذا لافت للنظر، حيث أن القول بأن المستقبل القريب سيكون بمثابة مستقبل للاشتراكية، فى أى من أشكالها الراديكالية، قد لا يبعث على الضحك إلا فى مجتمع (مثل الولايات المتحدة وليس مثل معظم أوروبا) يفتقر إلى أية تجربة تاريخية للاشتراكية الثورية.

وهناك سبب أعمق لتعارض مشروع جاي. ففى الغالب الأعم، كان لدى المفكرين الراديكاليين الأمريكيين فى العقود الأخيرة، ونتيجة لعدم وجود تنظيم لتاريخهم، تقاليد ومؤسسات تحاكي الأساليب الفكرية فى أوروبا. وعموماً، فقد قدمت الحياة الفكرية الأمريكية فى هذا القرن أدلة على قدر هائل من الحيوية والأصالة، حيث وضع المفكرون بذرة البراجماتية الخاصة بمفكرين من قبيل ك.س. بيرس وويليام جيمس، والفلسفة الأمريكية فى سبيلها إلى السيادة فى جزء كبير من بقية العالم. كما أنتج الفكر الأمريكى تأملات عميقة فى التجربة السياسية الأمريكية فى أعمال مفكرين مثل جون رولز، الذى تجسد نظريته الخاصة بالعدالة الليبرالية خلاصة لا يفوقها شئ سوى النزعة الدستورية الأمريكية، والمؤرخ الاشتراكي يوجين جينوفيز Eugene Genovese ، الذى صور كتابه عن جنوب ما قبل الحرب بدقة بنية وديناميكية الاقتصاد والثقافة المضادين للرأسمالية فى علاقاتهما بحضارة الشمال التجارية.

على النقيض من ذلك، كانت طبقة المثقفين الراديكاليين مشغولة على امتداد العقود الماضية فى العادة بالأمور العابرة الخاصة بسوق الثقافة الأوروبية التى تمتعت أبشع تجلياتها فى الدوائر الأكاديمية الأمريكية بنوع من الخلود المصطنع،

كما يتضح فى النظرية الأدبية التفكيكية deconstructionist literary theory وفى تطبيق "حركة الدراسات القانونية النقدية" Critical Legal Studies Movement لبداهيات النظرية الديمقراطية التشاركية، التى تعود إلى ستينيات القرن العشرين، على القانون. ويصبح مشروع جاي مفهوماً، إن لم يكن مبرراً، حين نلاحظ الظروف التى وراءه، وهى وجود ثقافة فكرية معزولة عن التجربة السياسية للاستراكية الراديكالية وطبقة أكاديمية تستخدم لغة وتتظير الطبقة المثقفة الأوروبية منذ عقد أو جيل مضى لإضفاء الشرعية على غربتها الثقافية. ولهذه الأسباب وحدها، فإننا قد ننتبأ بثقة بأن المؤسسات الأكاديمية لأمريكا الرأسمالية ستكون المعقل الأخير للتتظير الماركسى، حين يكون قد مضى وقت طويل على إنكاره بالكامل من جانب شعوب وحكام الدول التى كانت لها السلطة فيها يوماً ما.

لابد من الاعتراف فى الحال بأن التاريخ الفكرى للماركسية الخاص بجاي ينسم دائماً بالعلمية وهو فى أغلبه مكتوب بأسلوب مناسب وبنبرات متحضرة. والواقع أنه يتخلص فى بعض الأحيان وبطريقة ساحرة من قيود الجوانب العبيثة لمشروعه. وهكذا فهو يشير فى ملاحظة جانبية إلى أن

المشهد الغريب الخاص ببقاء الحكام الاستبداديين مثل جوزيف ستالين ويوزيب تيتو وماوتسى تونج فى الحكم مدى الحياة يشير فى الواقع إلى أن الملكية هى النموذج الأصلى للسياسة الاشتراكية فى بعض الأنظمة الحاكمة فى القرن العشرين، والذى ترجح كفته على أى شىء يمكن اشتقاقه اشتقاقاً غير مباشر من التراث الديمقراطى.

يغفل جاي بطريقة يتعذر تفسيرها أية إشارة إلى رومانيا وكوريا الشمالية، حيث تعدّ (أو وعدت) مؤسسة الاستبداد الشيوعى بأن تصبح وراثية، وهو قلب للتوقعات الماركسية يبعث على قدر أكبر من البهجة. وحين يكتب جاي عن كتاب

لاكلو وموف Laclau and Mouffe "الهيمنة والإستراتيجية الاشتراكية"^(٢) Hegemony and Socialist Strategy فيقول إنهما "يحاولان إثبات صحة النسخة المنقحة من فكرة جرامشي Gramsci الخاصة بالهيمنة المتسربة من خلال النقد ما بعد البنيوى لإمكانية وجود ذاتية تطابقية (ذاتية خاصة بالهوية) identitarian subjectivity"، فمن المستحيل تصديق أنه لا ينتقد ساخرًا اللغة الغربية التى لا يتحدثها سوى الماركسيين الأكاديميين الغربيين فى المؤتمرات العالمية التى تمولها الحكومات. إلا أن الأمر الأكثر أهمية هو أن تناول چاى خلال الفصول الأربعة الأساسية من الكتاب لشخصيتين رئيسيتين فى التطوير الماركسى الغربى فيما بعد الحرب العالمية الثانية - يورجن هابرماس Jurgen Habermas وألفين جولدنر Alvin Gouldner - ينم عن وعى منقطع بما يتسم به الفكر الماركسى فى العالم المعاصر من هامشية سياسية، وسياق اجتماعى واقتصادى، وحشو وإسهاب متأصلين. ف

يشير چاى، على نحو لائق جدًا، إلى أن هابرماس (فى تقليد ماركسى أصيل) أنكر باعتباره طوباويًا أى مسعى لإعطاء مضمون مهم للنظام ما بعد الرأسمالى، وركز بدلاً من ذلك على الشروط الإجرائية الخاصة بالسمو الذاتى البشرى والتحرر، وهى الشروط التى تتضمن "موقف الخطاب المثالى" ideal speech situation الخاص بالعقلانية الصريحة غير المستغلة، والحد من دور العقل العلمى التكنولوجى، وتحسين الأبعاد الجمالية للحياة البشرية. ويقول هابرماس بإيجاز: "يمكن علاج التطبيق العملى اليومى للأمور المادية reified فقط من خلال خلق تفاعل غير مقيد للعنصر المعرفى مع العناصر الأخلاقية العملية والتعبيرية الجمالية". وتعليقًا على هذا التصريح وما شابهه من تصريحات، يشير چاى بلا مبالغة إلى أن "هابرماس يدين لنا بتفسير أكثر صراحة للعقلانية العملية الجمالية التى يريدها أن ندافع عنها فى الحداثة. ومن الصعوبة بمكان فهم الشكل الذى عليه العلاقة الوسيطة بين المعتقدات العقلانية المعرفية الأداتية، والأخلاقية العملية، والجمالية التعبيرية، حتى وإن كان من الممكن إعادة دمجها فى وقت واحد مع

العالم النابض بالحياة. بل إن الأمر يزداد صعوبة إذا ظل الوضع العقلاني للمعتقد الثالث يتسم بالغموض إلى حد ما." وربما أمكن صياغة تعليقات جاي على هابرماس بلغة أكثر وضوحاً؛ ففكرة العقلانية الصريحة في موقف الخطاب المثالي بين الناس فكرة غير واضحة في ذهن هابرماس. وبغض النظر عما تعنيه، فهي ترتبط بتوقع أن يصل عصر التنوير بالحوار غير المحرّف بين البشر إلى أحداث التقارب في قيمهم ومشروعاتهم ورؤاهم. ولا يقدم هابرماس في أى موضع من تطبيقاته المسببة والواقعة أى أساس منطقي لهذا التوقع. بل إنه توقع يخلق في الهواء، بلا أى أساس، كأنه ابتسامة قطة تشيشير^(*) Cheshire Cat، حيث فصل الجسم الداعم لتدمره ذات الحادثة التي يحرص هابرماس على الدفاع عنها. كما أن توقعه الخاص بالالتقاء في القيم والرؤى نتيجة للعقلانية الحوارية التي تحافظ عليها ظروف المجتمعات الحديثة، التي تؤوى بدرجات متفاوتة تنوعاً من التراثات الثقافية. واحتمال أن يسفر الحوار المفتوح بين هذه التراثات عن ظهور منافسين أقوى لإنسانية هابرماس الحداثيّة أكبر بكثير من احتمال تعزيزها. وحين يضع ثقته في الحوار المفتوح، فإنه يتخذ طابعاً أشبه بيباسكال Pascal صائب الرأي، حيث يراهن على العقل الذي لا يضمنه شيء في خبرتنا (أو خبرته).

يقترّب جاي أشد ما يكون الاقتراب من مواجهة قيود الفكر الماركسي التي لا يستحيل التغلب عليها، ومن وظائفه الاجتماعية، في فصله عن جولدنر، عالم الاجتماع "الماركسي الخارج على القانون". فقد سعى جولدنر في كتابه "ضد التشرذم"⁽²⁾ Against Fragmentation إلى تقديم تحليلات مبكرة حاول فيها بث الوعي فيما يسميه جاي "السر الدفين لأصول الماركسية الاجتماعية المحيرة في الطبقة المثقفة التي جعلت أكثر راديكالية". وفرضية جولدنر المحيرة أنه جعل الطبقة المثقفة أكثر راديكالية استجابة لوجود سد في سبيل حراكها الاجتماعي لأعلى وليس تعبيراً عن أى التزام بالعقل النقدي. ويوضح جاي ذلك بقوله:

(*) الصورة مأخوذة من قصة "اليس في بلاد العجائب" في إشارة إلى القطة التي تحرر نفسها من جسدها ولا تترك وراءها سوى ابتسامتها. (المترجم)

كثيرًا ما نظر المفكرون الراديكاليون منذ اليعاقبة
Jacobins، باعتبارهم صاعدين سُنَّت منافذ صعودهم،
إلى خدمة الدولة على أنها السبيل الممكنة إلى إنقاذ
أوضاعهم، بينما يخدمون في الوقت ذاته قضية عامة
خاصة بالعقلنة الاجتماعية. ومن المفارقة أنه حتى ثقافة
الخطاب النقدي كانت تضرر نخبوية محتملة potential
elitism؛ ذلك أنه بالرغم من إيمانها الواعي بالمساواة
فيما يخص مؤيديها، فقد كانت علاقتها بمن هم خارج
حدودها تتسم بالتراتبية. وكان من الممكن أن يتضارب
الالتزام المطلق بالعقلانية، على الأقل باعتبارها مثلاً
أعلى منظماً، بسهولة مع المصلحة المادية الخاصة
بالفاعلين غير المفكرين... والواقع أن فكرة المصلحة
المادية ذاتها أوحى بمعطى غير قابل للنقاش خارج
مجال الخطاب العقلاني.

ليس هذا بالوضع الجديد الذي توقعه المُنظَر النقابي syndicalist البولندي
و.ماكايسكى وعدو ماركس الأكبر باكونين، كما يشير جولندر نفسه. ولكن من
الممتع أن نجده مقدماً من ماركسى.

الأمر الذى يمكن التنبؤ به هو أن جأى مهموم بالدفاع عن ماركس فى
مواجهة ادعاء باكونين أن الماركسية تعبر عن المصالح الطبقيّة لحكم المعلمين
pedantocracy الوليد، غير أن ادعاء باكونين يسانده تاريخ الماركسية الأكاديمية
الأمريكية إلى حد كبير؛ ففي الولايات المتحدة، نجد أن طبقة المثقفين الراديكاليين
التي تتصور أن مكانتها الاجتماعية أقل من مكانة النشاط التجارى والصناعى،
والمغربة بالنالى عن القيم الساندة لثقافتها الأم، والمهمشة تهميشاً كبيراً عن العملية
السياسية، حاولت إضفاء المشروعية على مصالحها وأهدافها بتبنيها أيديولوجيا

مناوئة للسوق. وقد تكون هذه الحيلة منظرًا تنظيرًا أفضل في كلام مدرسة فيرجينيا للاختيار العام باعتباره مثالاً كلاسيكياً للسعى للحصول على إيجار^(*) rent seeking، أو في المقولات الباريتوية (نسبة إلى فيلفريدو باريتو) الخاصة بالبقايا والاشتقاقات، ولكن وجود صلات كثيرة لها بالممارسات التي جرى تحليلها في نظرية الأيديولوجيا الماركسية أمر يحتاج بعض التفصيل. وربما كانت النقطة المهمة الأساسية في كتاب جاي هي أنه بينما كان يراجع عكوف جولدنر على دراسة الطبقة المثقفة الاشتراكية الراديكالية المؤمنة بنظرية الأيديولوجيا الماركسية، فقد ظل متحدثاً باسم الأكاديميين الراديكاليين الغربيين بما يكفي لأن يمتنع عن السعى وراء نقد جولدنر المزيل للغموض.

تختلف ماركسية جون رومر^(٤) في أسلوبها اختلافاً كبيراً عن تلك الماركسية التي يغلب عليها تأثير مدرسة فرانكفورت ويسعى جاي إلى تأريخها وتفسيرها. إنها نوع من الماركسية التحليلية التي تهدف إلى التخلص من الميراث الهيجلي الذي يعوق فكر ماركس نفسه ويعيد بناء الافتراضات الأساسية للنقد الماركسي للرأسمالية، مستخدماً الأدوات الخاصة باقتصاد وفلسفة التيار العام ("البرجوازي") فحسب. وفي كتابات ج.أ. كوهن وجون إستر، أنتجت هذه المدرسة التحليلية داخل الماركسية المعاصرة عملاً ذا نوعية فكرية لا بأس بها، حتى وإن كان هناك شك أحياناً في مدى استحقاق (أو تمنى) كوهن وإستر أن يسميا ماركسيين. وفي المقابل، فإن رومر من الناحيتين المنهجية والسياسية ماركسي أصح بكثير، حيث هدف بمساعدة نظرية المباراة، إلى إعادة تأهيل فكرة الاستغلال وإن لم يكن بالمعنى الماركسي الفني؛ وهو المشروع الذي يبدو أن كوهن تخلى عنه. بل إنه على عكس إستر يقر النقد الماركسي الكلاسيكي للرأسمالية باعتبارها تتسم بالفوضى وعدم الكفاءة ويقدم (بالإضافة إلى القليل من الإشارات العصبية إلى مزايا

(*) يحدث السعى للحصول على إيجار في الاقتصاد حين يسعى كيان ما إلى استخراج قيمة غير معوضة من الآخرين عن طريق التحكم في البيئة الاقتصادية، وغالباً ما يشمل ذلك اللوائح والقوانين وغيرها من القرارات الحكومية. وكلمة "إيجار" بهذا المعنى ليست مرادفة لاستخدامها المعتاد الذي يعنى ما يدفع لقاء تأجير مكان ما، وإن كانت تتبع من تقسيم آدم سميث للدخل إلى ربح وأجر وإيجار. (المترجم)

وعيوب اشتراكية السوق) بعض التنازلات لكفاءة الأسواق التخصيصية ويبدو أنه يتصور الاشتراكية الماركسية بالمعنى التقليدي الخاص بالتخطيط المركزي. ورغم استعداد رومر للتخلي عن الفكرة الماركسية المتعلقة بالاستغلال، ومعها نظرية القيمة الخاصة بالعمل، فإن مشروعه استهدف في الأساس إعادة بناء نواة النقد الماركسي للراسمالية بالوسائل القياسية للاقتصاد الجزئي ونظرية التوازن الكلاسيكية الجديدة.

النقطة الأولى التي نوضحها بشأن أطروحات رومر هي أنها تبعد كثيرًا جدًا عن أى اقتصاد واقعي، تمامًا مثل النموذج الكلاسيكي الجديد الذي يستخدمه. والواقع أن بُعد رومر عن الواقع أشير إليه حتى قبل أن يبدأ في وضع نموذجه، حين يخبرنا في الصفحة الأولى من الكتاب أن الماركسية حققت "هيمنة فكرية" عبر ثلث العالم، ولذلك فإن "النظرة الكلية للماركسية القائمة على الطبقة والاستغلال والمادية التاريخية تشيع في تلك المجتمعات (الشيوعية)". وسوف يثير هذا الادعاء الفكري الفارغ المقرّر، الذي يشي بالعجز عن التمييز بين الهيمنة الثقافية والسياسية، ضحكًا أجوف في بودابست وبراغ (ناهيك عن بوخارست وبكين)، حيث تعرب الحركات المعارضة، بل والنخب الحاكمة، في السر والعلن عن احتقارها للماركسية، حتى وإن ظلت في بعض الأحيان اشتراكية في وجهة نظرها. وتعد مثل تلك التصريحات الغريبة دليلًا على نقطة الضعف الأساسية في مشروع رومر الناشئة عن الاستعارة من الأجزاء الأكثر نظرية والأقل واقعية في النظرية الاقتصادية التقليدية. وإلى جانب غالبية معاصريه من علماء الاقتصاد من غير الماركسيين، عمل رومر بنموذج توازن خاص بالحياة الاقتصادية يتجرد من معظم ملامحه الأساسية، وهي ندرة المعرفة وتشتتها ودور مؤسسات السوق في نقلها والاستفادة بها من خلال آلية التسعير. ولأن نظرية التوازن العامة تقترض المعرفة التامة بأفضليات الآخرين من قبل الفاعلين الاقتصاديين، فهي لا تضع نماذج لحالة العالم المحتملة. وهي ليست نمطًا مثاليًا، وإنما رواية مشوشة لم تقد أهميتها في الاقتصاد إلا في تشتيت الانتباه عن معالجة الطرق الفعلية التي تتم بها عمليات السوق.

يمكن لرومر باستخدامه هذا النموذج بيان أنه في ظل ظروف مستقرة بعينها سوف تخصص الموارد من خلال التخطيط بكفاءة أكبر مما في أى نظام سوق واقعى آخر، وهو قادر على بيان ملامح الأسواق التى تشرح معالمها فى الواقع. ولا يبين لنا فى هذه الاستنتاجات أى شىء ذا قيمة فيما يتعلق بالكفاءة التخصيصية المقارنة للأسواق والتخطيط المركزى باعتبارها ترتيبات مؤسسية بديلة. ويقول لنا رومر إن الاقتصادات الرأسمالية، ونتيجة لمجموعة كبيرة من الأسباب، تكشف عن قدر ضخم من سوء تخصيص الموارد". وهو يؤكد أن سمات اليد الخفية لأنظمة السوق تفترض وجود ميل عندها لبلوغ التوازن، وهذا الميل تحبطه الشكوك بشأن المستقبل الذى يواجهه المشاركون فى السوق، وهى الشكوك التى تجعل الناس يتصرفون تصرفاً غير عقلانى. ولا شك فى أن التوازن فى الأسواق الآن خط مقارب asymptote لن يكون لديهم باستمرار ميل للتحرك نحوه. ولكن ما الذى يبرر ثقة رومر الضمنية فى أن التخطيط الاقتصادى سوف يحدث أى تحسن فى الأسواق؟ (إذا تصرف "الناس" تصرفاً عقلانياً فى مواجهة الشك، ألن يفعل المخططون الشىء نفسه؟ أم أنهم سوف يقضون على الشك الناشئ عن جهلنا بالمستقبل؟) وحين نعود من عالم الأحلام الخاص بنظريات رومر التى وضعها للتاريخ والتجربة العامة سوف نكتشف أن كل إخفاق للسوق موجود فى الأنظمة الرأسمالية، مثل التلوث البيئى وسوء التنسيق واغتراب العمال والبطالة الجزئية، يتكرر على نطاق أوسع بكثير (وإن كان خفياً فى كثير من الأحيان) فى ظل مؤسسات التخطيط المركزى الاشتراكى. ولهذه الحقائق الشائعة فى ظل الجلاسنوست السوفيتية آثارها المدمرة التى لا يقدر رومر على ذكرها.

هناك تنبؤات دقيقة، فى كتابات ميزيس وهايك وغيرهما فى المدرسة النمساوية، بالفوضى والتبديد وسوء الاستثمار الذى يتميز به التخطيط الاقتصادى المركزى، الذى هو التجربة التاريخية المشتركة لتلك الدول الاشتراكية التى تحاول الآن إعادة بناء مؤسسات السوق. وكانت المقولة النمساوية باستمرار هى أن الأسباب التى تجعل السوق التنافسية تماماً ضرباً من الخيال هى نفسها التى تجعل

التخطيط المركزى أمرًا مستحيلًا؛ فما من حكومة يمكنها حيازة المعلومات الخاصة بالندرة النسبية والأفضليات الزمنية وأنواق المستهلكين التى تُثقل (وإن كانت بطريقة منقوصة) من خلال إشارات الأسعار، ويصبح بدونها التخطيط المركزى كارثة. كما أن التحرك فى اتجاه اشتراكية السوق لا يخفف هذه المآزق كثيرًا، وهو ما يدل عليه النموذجان اليوجوسلافى والمجرى. فعند التطبيق تتصرف الاقتصادات الاشتراكية تمامًا كما توقعت النظرية النمساوية؛ ذلك أنها تعتمد على الأسعار التاريخية والأسمالية، وتقوم بشكل أساسى على الرفض المتكرر لرأس المال والتكنولوجيا الغربيين، وعلى اقتصاد موازٍ لا يظهر على السطح منه سوى الاقتصاد الرسمى. وربما لا يكون من المهم التنبيه إلى أن إشارات رومر إلى إخفاقات الاقتصادات الشيوعية قليلة جدًا وملتبسة. فهو يمضى بصورة عامة وكأن الخطوات نحو إعادة مؤسسات السوق إلى الوجود فى الصين وأماكن أخرى لا علاقة لها بمقولته. وهو فى ذلك، وفى الشكلىة الفيتشية الخاصة بمنهجه ككل، لا يتبع نصيحته هو حين يتعلق ما يقوله بنظريات اليد الخفية: "النماذج إيجاز للواقع، ولا بد من ممارسة الحكم قبل الادعاء بشجاعة أن الإيجاز يناسب المسألة السياسية الوشيكة".

إن تنظير رومر أشد ما يكون مقاومة للاتصال بالتاريخ والواقع الاجتماعى فيما يتعلق بالاستغلال. وهو يقول إن "الفرد يكون مستغلًا إذا كان الجهد الذى يبذله فى الإنتاج أكبر من الجهد المجدد فى السلع التى يمكنه شراءها بعائدات الإنتاج". وليس الأمر الأكثر أهمية هنا هو ما إذا كان قد أصاب نجاحًا فى صياغة مفهوم الاستغلال الذى يخدم النقد الماركسى للرأسمالية دون إدماج عيوب تصوّر ماركس أم لا، ولكن تصوّر رومر يجعل الرفاهة الاقتصادية الفعلية للعامل مسألة لا مبالاة نظرية وأخلاقية. ويعنى هذا أنه حتى إذا تصورنا اقتصادًا اشتراكيًا لم تشوّه شبكات الكسب غير المشروع والفساد (كما هو حال كل الاشتراكيات الموجودة بالفعل)، ومستويات العالم الثالث من الإسكان والرعاية الطبية البروليتارية، والطبقة المميزة الاستغلالية، فمن المؤكد تقريبًا أن العامل غير المستغل سوف يحصل على

مستوى من الرفاهة الاقتصادية يقل عن مستوى العامل المقابل له فى ظل المؤسسات الرأسمالية، وهذه النتيجة هى الأهم إن نحن اعترفنا بأن الاستغلال قائم فى ظل المؤسسات الاشتراكية. ويصل رومر إلى حد الاعتراف بهذا، غير أنه يؤكد لقرائه أن جزءاً كبيراً من الاستغلال الاشتراكى حدث حتمى "وضرورى من الناحية الاجتماعية" فى البناء الاشتراكى، بينما لا تقل أشكال الاستغلال الاشتراكى "المشكوك فيها" الناشئة عن الوضع التفاضلى سوءاً عن تلك الأشكال التى فى المجتمعات الرأسمالية. ولم يخطر بباله أن يتساءل عما إذا كانت هذه النتيجة تستحق ملايين الأرواح التى ضاعت أثناء أكثر فترات الاستغلال الاشتراكى الضرورية من الناحية الاجتماعية نشاطاً. والنتيجة النهائية لإهمال رومر الواقع هى أنه رغم شكلية أطروحته لإعادة بناء الفلسفة الاقتصادية الماركسية التى تعج بوسائل التحايل، فهى وثيقة الصلة من الناحية الفكرية بلغز كلمات متقاطعة عتيق.

يعد كتابا چاى ورومر معاً نموذجاً لفقر الماركسية الأكاديمية الأمريكية، وهى ماركسية خلو من التاريخ، ولا صلة لها من الناحية السياسية بثقافتها وتقع على الهامش منها. وكون هذه الصفات لا تقتصر على الماركسية الأمريكية هو ما يبينه عمل روبرتو أونجير Roberto Unger بخططه الحمقاء لتحويل الأصول الإنتاجية إلى "أموال رأسمالية دوارة" rotating capital funds؛ وهى الخطط التى سرعان ما تحول أثرها العملى الولايات المتحدة إلى صورة من برازيل أونجير. إلا أن طابع الراديكالية الأكاديمية فى الولايات المتحدة أشد ما تكون وضوحاً فيما يتعلق بالماركسية الأمريكية، ووظيفتها باعتبارها أيديولوجيا طبقة أصحاب الأملاك الفكرية الطموحة، والأيديولوجيا المحتقرة فى كل مجتمع ابتلى بمصيبة الخضوع لهيمنتها السياسية، ويعوض عن بطلانها السياسى الجلى فى الولايات المتحدة بالبحث عن الهيمنة داخل المؤسسات الأكاديمية.

الفلسفة والعلم والأسطورة في الماركسية

مقدمة

يحوّل فويرباخ Feurbach الماهية الدينية إلى ماهية إنسانية. ولكن الماهية الإنسانية ليست هي التجريد المتأصل في كل فرد على حدة؛ فهي في حقيقتها مجموع العلاقات الاجتماعية.^(١)

هناك اعتقاد سائد، يشترك فيه الماركسيون ومنتقدو الماركسية، بأن الاختلافات في تفسير هذه العبارة لها آثارها المهمة على تقييم نسق أفكار ماركس. فالطريقة التي نقرؤها بها تؤثر على رؤيتنا لوحدة فكر ماركس ولاستمرارية تطوره على امتداد حياته، وتعتمد اعتمادًا كبيرًا على تقديرنا للوضع الإبستمولوجي - الميتافيزيقي أو العلمي أو الأسطوري - لعناصر النسق الماركسي العديدة. ومن بين الماركسيين، أكد أعضاء مدرسة فرانكفورت أبوية النزعة الإنسانية الميتافيزيقية الماركسية في تصور هيجل للإنسان باعتباره كائنًا ذاتي الخلق، بينما رأى ألنوسير وتلاميذه في انبثاق أية فكرة "مجسّمة" كهذه من أعمال ماركس اللاحقة ضمانًا للطابع العلمي الخاص بماديته التاريخية. وهناك اتفاق واسع النطاق بين نقاد ماركس الليبراليين على أنه تبني رؤية ماهيوية للإنسان، وهو ما يعتبر لدى البعض كافيًا وحده لتجريد نسقه من وضعه العلمي. وعلى أي حال فليس هناك إجماع فيما يتعلق بالمكانة المعرفية للعديد من مكونات فكر ماركس. ولا بد أن اتفاقًا من هذا النوع ناقص من حيث كون تصور الطبيعة البشرية فيه لا يبعث على الدهشة. ومن الطبيعي أن تعكس التأويلات المختلفة لدور أية رؤية للإنسان الالتزامات المختلفة ليس في الفلسفة ومنهج البحث الاجتماعي والتاريخي فحسب بل في الفكر الأخلاقي والسياسي كذلك.

ليس هدفى هنا تحييص كل المشاكل الفلسفية البارزة التى طرحتها
افتراضات ماركس بشأن الإنسان تحييصاً منهجياً وإنما، ويتواضع، عرض تقييم
للموضع المعرفى والعلاقات المتبادلة بين المقاطع الرئيسية فى نسق ماركس
الفكرى، مقترحاً أن أقوم بذلك بطريقة غير مباشرة من خلال مناقشة إسهامات
ثلاثة كُتّاب مهمين فى الفكر الماركسى. ويُعد كل من هؤلاء الكُتّاب جزءاً من
التراث الماركسى الأصيل، بمعنى أنه يعرض لفكرة موجودة بشكل لا يمكن إنكاره
عند ماركس نفسه، ويقدم كل منهم النسق الماركسى باعتباره كليةً تنتمى إلى نمط
مختلف من الخطاب. وفى هذا السياق سأبحث أولاً بعض جوانب كتابات هربرت
ماركوزه. وعلى عكس ما رددته التوسير من انقطاع معرفى فى تطور أفكار
ماركس، فسأجتهد للتأكيد على أن هناك رؤية ميتافيزيقية محددة للإنسان تتكرر
بشكل ثابت فى كتابات ماركس كافة. فالشواهد من كتابات ماركس المتأخرة لا تدل
على أنه لم يتخل قط عن الأنثروبولوجيا الفلسفية التى أقرها فى كتابه "مخطوطات
اقتصادية فلسفية" *Economic-Philosophic Manuscripts* فحسب، بل يمكن
بسهولة بيان أن هناك مذهباً ما يفترضه تصويره المادى للتاريخ. ولكن بينما نعتمد
مادية ماركس التاريخية على نظريته الميتافيزيقية الخاصة بالطبيعة البشرية، لا
يمكن للتأنيّة تقديم الدعم المناسب للأولى. فكتابات ماركوزه تشير فى الواقع إلى أن
التأكيد على إنسانية ماركس الميتافيزيقية غالباً ما يقوض الزعم بأن نسقه يشكل
نظرية للتاريخ العالمى. وهى تنتج، فى حالة ماركوزه ماركسية حزينة أزيل منها
الصراع الطبقي، وتتقلب فيها الثورة الاجتماعية إلى رهان يتعذر أن يكون رهاناً
بسكالياً *Pascalian wager*، ويبدو أن استخداماته الأساسية لا تعدو أن تكون مثل
العتاد فى مستودع أسلحة النقد الثقافى. ولابد من أخذ مثل هذه النتيجة فى الاعتبار،
ليس قياساً على مرجعية الوضع الميتافيزيقى للمسلّمة المركزية فى نسق ماركوزه،
بل بالنظر إلى سمات عدم التماسق الجلية فى أنثروبولوجيته الفلسفية.

وسوف أدرس، ثانياً، دفاع ج.أ. كوهن الأخير عن المادية التاريخية من
الناحية الوظيفية. وتشير نقاط الضعف المهمة فى مقولة كوهن إلى استنتاج أنه إذا

كان نسق ماركس يحتوى على نظرية للتاريخ الكونى وليس مجرد نموذج توضيحى للتطور الرأسمالى، فلا بد أنه يستغل التفسيرات الغائبة لذلك النوع الذى لا يمكن أن تقرأ العلوم الاجتماعية. وهكذا فإن ما يراه هيجل من كون التاريخ البشرى يتسم بوضوح عام ينبع من حقيقة أن له غاية أو هدفا نهائيا، وهى الرؤية التى يعرضها كوهن بتعاطف فى الفصل الأول من كتابه (انظر الهامش ٢١ فى هذا الفصل) ولكنه لا يبحث منهجيا فى مدى اعتمادها على مادية ماركس التاريخية، التى لا غنى لها عنها فى الواقع لاحتوائها على نظرية لتطوير الطاقات الإنتاجية البشرية من خلال الأنساق الاقتصادية المتعاقبة. ويحمل انهيار المادية التاريخية، باعتبارها نظرية للتاريخ العالمى، فى طياته عوامل فناء فرضيتها الأساسية بشأن سيادة القوى الإنتاجية فى تفسير التغير الاجتماعى. وجوهر نقدي لكتاب كوهن هو أنه مهما كانت الإسهامات العرضية التى يحتوينا نسق ماركس فى العلوم الاجتماعية فهو لا ينتمى فى عناصره الأساسية إلى النمط العلمى للخطاب.

وسوف أعرج، أخيرا وبإيجاز، على بحث تأويل الماركسية الذى وضعه جورج سوريل، ذلك المفكر الماركسى المهم الذى كان كروتشه Croce محققا فى وصفه بأنه أكثر المنظرين الماركسيين أصالة وأهمية بعد ماركس نفسه. ونجد عند سوريل بناء لنسق ماركسى يحافظ تماما على تصور ماركس الحركى activist والبروميثيوسى Promethean للإنسان وعلى مذهبه الخاص بالصراع الطبقي، ولكنه يتخلى بشكل قاطع عن دعاواه التاريخية والعلمية. وهناك اعتراف واضح فى كتابات سوريل بالطابع الأسطوري للماركسية باعتبارها أيديولوجيا لصراع طبقة البروليتاريا، كما جرى توضيح أصلها فى تراث أخلاقي واضح لا لبس فيه. ولا تخلو ماركسية سوريل من المشاكل المتصلة بأي شكل من أشكال النسبية فى النظرية الاجتماعية والسياسية. ويبدو أنها متصلة بمفارقات الإشارة إلى الذات. وسوف أتناول اثنين ممن كانت لهم آثار خطيرة على نسخة سوريل التى لها خصوصيتها من الماركسية. وسوف أشير إلى توتر فى فكر سوريل بين جوانبه

الأسطورية وجوانبه العلمية أو التشخيصية، كما سأسير إلى أن وضع علم واقعى للمجتمع ينطوى على التخلّى عن بعض أوضاع دعاوى ماركسية سوريل المميزة.

تكمّن النتيجة المبرمجة للبحث، التى لا أهدف إلى بيان قوة حجتها وإنما مجرد دعمها بطريقة غير مباشرة بواسطة مسح لثلاثة كُتّاب ماركسيين، فى أن نسق أفكار ماركس غير ثابت إلى حد كبير جدًا، ولكل مكون من مكوناته وضع معرفى مميز يحتاج إلى نوع من الدعم. ويؤدى عرض كل خيط من هذه الخيوط فى فكر ماركس إلى إنتاج تلك الأنواع المختلفة اختلافًا جزئيًا من الماركسية بحيث يكون لنا كل العنصر فى النظر إلى الحديث عن "نسق" ماركس على أنه لا يزيد كثيرًا عن كونه تعبيرًا مجازيًا.

الماركسية باعتبارها ميتافيزيقا: ماركس وماركوزه عن الإنسان كائنًا يخلق ذاته

الخلق العملى للعالم الموضوعى، أى تشكيل الطبيعة غير العضوية، دليل على أن الإنسان كائن بشرى واعٍ... صحيح أن الحيوانات أيضا تنتج: فهى تبنى أعشاشها ومساكنها، كما هو الحال بالنسبة للنحل والقدس والنمل وغيره، ولكنها تبنى ما تحتاجه هى أو صغارها بشكل مباشر فحسب، وإنتاجها أحادى الجانب، بينما الإنسان ينتج إنتاجًا كليًا. وهى تنتج نفسها فقط، بينما ينتج الإنسان الطبيعة كلها. وتخص منتجات الحيوانات أجزامها الفيزيقية بشكل مباشر، بينما الإنسان حر فى مواجهة منتجه. وتنتج الحيوانات بناء على المعايير والاحتياجات الخاصة بالنوع الذى تنتمى إليه، بينما الإنسان قادر على الإنتاج طبقًا لمعايير كل نوع...

لذلك يثبت الإنسان بالفعل أنه كائن بشري بتشكيله العالم الموضوعي objective world. وهذا الإنتاج هو حياته البشرية الفعالة. وتبدو الطبيعة من خلاله على أنها عمله وواقعه. ولذلك فهو نفسه الهدف من العمل، ليس فكرياً، أى فى وعيه، فحسب، بل كذلك إيجابياً وفعلانياً. ولذلك فهو يتأمل نفسه فى عالم خلقه هو بنفسه.^(٢)

يتضح من هذه الرسالة وغيرها من الرسائل المشابهة المتناثرة فى أنحاء كتاباته أن ماركس، حين يؤكد على أن طبيعة الإنسان هى من طبيعة الخالق، فهو يبعث بذلك أن يفهم قارئه ما يتجاوز بكثير كون الإنسان حيواناً مستخدماً للأدوات ومُشكلاً لها. فمن المؤكد أن ماركس لا يختلف مع الطرح القائل بأن اعتماد الإنسان على الأدوات فى إنتاج نشاط حياته يشكل جزءاً مما يميزه عن غيره من الحيوانات؛ فذلك طابع مميز للحياة البشرية كثيراً ما يشير إليه. وربما يُفترض أنه حين يلاحظ ماركس فى "الأيدولوجيا الألمانية"^(٣) The German Ideology أنه قد يميز البشر عن الحيوانات بوعيهم أو دينهم أو شيء آخر، ولكنهم "يُميزون أنفسهم بمجرد أن ينتجوا وسائل بقائهم"، فإن هذا هو ما فى ذهنه. إلا أن الجزء الأكبر مما يعنيه ماركس يصبح أكثر وضوحاً حين يعود إلى هذه المسألة فى كتابه "رأس المال"^(٤) حيث يعلن أن "ما يميز أسوأ المهندسين المعماريين عن أفضل نحلة هو أن المهندس المعماري يقيم بناءه فى خياله قبل أن يقيمه فى الواقع". ويبدو ماركس بهذه العبارة مصرّاً على وجود فرق جوهري بين الحياة البشرية وحياة الحيوانات الأخرى:

الحيوان هو كذلك بفعل نشاط حياته ومن خلاله. وهو ليس مميزاً عن ذلك النشاط؛ بل إنه هو ذلك النشاط. أما الإنسان فيجعل نشاط حياته هدفاً لإرادته ووعيه. ذلك أن له نشاطاً واعياً بحياته. وهو ليس أمراً مقررّاً سلفاً يندمج معه اندماجاً مباشراً. فنشاط الحياة الواعي

يميز الإنسان بشكل مباشر عن نشاط الحياة الحيوانى.
وهو لهذا السبب وحده كائن بشرى.^(٥)

يبدو أن ما يفصل حياة الرجال والنساء عن حياة الحيوانات الأخرى هو عنصر السلبية الهيجلية، وهو نفسه يعتمد على قدرة التفكير المجرد التى تسمح لهم بالابتعاد عن السلوك الغريزى أو التقليدى الذى ورثوه مباشرة من الطبيعة أو المجتمع. وهذه السلبية والانعكاسية النقدية هى التى تمنع أى تدخل من جانب الصفات الثابتة للإنسان باعتباره نوعاً بيولوجياً فى نشاط حياته الأساسى، ويجيز الادعاء بأن طبيعة الإنسان هى طبيعة الكائن ذاتى الخلق.

هذا الفهم لادعاء أن الإنسان منتج نفسه وعالمه هو وحده الذى يمكننا من رؤية كيف استطاع ماركس مقابلة وجهة نظره بوجهة نظر المادية "التأملية" القديمة؛ فبينما تتحدث وجهة نظر ماركس عن الإنسان باعتباره جزءاً من الطبيعة، فهى ليست سوى صورة كاريكاتيرية للوضعية الألمانية المحفوظة فى كتابات إنجلز ولينين. إنها أقرب إلى وجهة النظر الهيجلية والمعادية بشدة للطبيعة التى لم تُغطَ فيها للإنسان إلا لى تكون شيئاً من صنع يده. ويجرى تنظير العلاقة بين الإنسان والطبيعة من هذا المنظور، ليس باعتبارها عملية يواجه فيها ميدان الأشياء الجامدة موضوعاً سلبياً ينعكس فى وعيه، بل بصفته إجراء تكون فيه ممارستها هى ما يعطى الطبيعة كل تلك الملامح التى يمكن للبشر التعرف عليها. وبالإضافة إلى إخضاع حياة البشر وتاريخهم للقوانين المقدمة بشكل مستقل عن أهدافهم أو تأويلاتهم الذاتية، يميل ماركس إلى التعامل مع ميدان الطبيعة برمته باعتباره نتيجة للأنشطة البشرية. ويصبح هذا الميل قوياً، ويصبح تأثير الفكرة الغامضة (التي استمدها هيجل من بومه^(٦) Böhme) الخاصة بالطبيعة باعتبارها الجسم الأكبر للإنسان قوياً، بحيث يصبح هناك أساس ما لاتهام كولاكوفسكى^(٧) Kolakowski

(٥) من بين أعمال الثيوصوفى الألمانى ياكوب بومه (١٥٧٥-١٦٢٤) كتاب Myserium Magnum (١٦٢٤)، وهو يصف فى أعماله الشر على أنه نقيض ضرورى للخير. ويعد بومه مؤسس الثيوصوفية الحديثة. (المترجم)

ماركس بنسبته النوع. وعمومًا، فإن ماركس بعيد بالطبع عن أى إنكار مثالي للواقع المستقل للعالم الخارجى. بل إنه يميل بطريقة برجماتية قياسية إلى اعتبار المفاهيم والمقولات المجسدة فى أية رؤية للطبيعة رواية اصطناعية مفيدة تتبع قيمتها الحقيقية بالكامل من إسهامها فى نجاح الصراعات البشرية مع العالم. ولا يعنى هذا إنكار أن الإنسان يصل إلى الوعى بالذات ليجد نفسه واقعًا فى نظام طبيعى. بل يعنى أن صورته الخاصة بالعالم ليست شيئًا مقدمًا له على أنه معطى، بل إنه يندمج فى صراعاته العملية معها، وهو ما يسهم بدوره فى إضفاء الصفة البشرية على العالم بالمعنى الموضوعى والواقعى. وسوف ادعو فرضية أن الإنسان من هذه الناحية الراديكالية هو صانع نفسه ومُشكِّل عالمه فرضية ماركس الحركية.

Marx's activist thesis

قد تبدو رؤية ماركس لطبيعة الإنسان، حتى الآن، تطويرًا لبعض هموم المثالية الألمانية الأساسية. وبينما يميل ماركس أكثر إلى الحركة الرومانسية، فإنه النقط كذلك ملمحًا آخر باعتباره سمة من السمات المميزة للإنسان ككائن يحتاج بشكل أساسى إلى العمل الإنتاجى، وهو أمر يتعدى كثيرًا كل ما يمكن أن يكون مطلوبًا فى الصراع مع الندرة الوحشية. ويرى ماركس أن غربة الإنسان عن العمل فى المجتمع الطبقي، خصوصًا الرأسمالى، لا تكمن فقط وبشكل أساسى فى مصادرة ناتجه، بل فى كون النشاط الحياتى للبشر محكومًا بالسلطة المستقلة للسلع. ومن هنا لا يكمن سبب غربة العمل فى مجرد وجوب أن يعمل البشر كى لا يموتوا جوعًا. فالواقع أن ماركس يحكم على صاحب الريع الذى ليست لديه تلك الضرورة بأنه ليس أقل عجزًا، من منطلق كونه منتجًا أكثر منه بروليتاريًا. ولذلك فهو يعتبر أن غربة العمل لا تنتهى إلا حين يكون تعبيرًا مباشرًا عن طبيعة الإنسان، أى حين يعبر العمل عن حالة شعرية أو فنية. وهذا الجانب من رؤية ماركس للإنسان، باعتباره كائنًا إنتاجى النزعة، لا يعنى فقط اعترافه بأنه لا بد للبشر من تأمين وسيلة لبقائهم قبل أن يمكنهم عمل أى شىء آخر، وإنما يكمن بشكل حاسم فى تصويره للعمل المعبر عن الذات باعتباره ضرورة باطنية من ضرورات طبيعة الإنسان.

ويميز هذا المنحى فى فكر ماركس تمييزاً واضحاً عن نظرة العالم القديم، حيث كان الاعتقاد هو أن الإنجاز البشرى يكمن فى الاستيعاب التأملى فى نظام طبيعى أو سماوى. كما يفصله بشكل لا يقل وضوحاً عن الاقتصاديين الكلاسيكيين الذين كانوا عادةً ما يتصورون العمل على أنه حدث بغىض فى الطريق إلى الاستهلاك، ويتلخص مثلهم الأعلى كأحسن ما يكون فى "إنجيل وقت الفراغ" *gospel of leisure* لجون ستيوارت ميل.

من السهل رؤية النظرية التعبيرية للعمل (التي أسميتها فرضية ماركس الإنتاجية عن الإنسان) على أنها لازمة لرؤيته الفعالية للإنسان باعتباره فى الأساس مقررًا لمصيره. وحتى هذه اللحظة، قد يبدو أن ماركس يتفوق قليلاً على أى راديكالى فردى النزعة، أو ليبرالى إنسانى النزعة معارض لتحويل الحياة الاجتماعية إلى حفرة فى المؤسسات القمعية. إلا أن تفسير النسق الماركسى بهذه الطريقة يمكن أن يتحول إلى نوع من سوء الفهم الخطير؛ فقد افترض ماركس، فيما يعد امتداداً متطرفاً للتراث الهيجلى، أن تقرير مصير الإنسان ينطوى على كبت كل مجالات النشاط الاجتماعى وأنماط الحياة الفكرية المميزة والمستقلة أو حلها. وهو يعبر عن هذه الرؤية بطريقة لا لبس فيها فى "رأس المال" بقوله: (٧)

يمكن للصورة الدينية للعالم الواقعى... حينئذ فقط أن تختفى نهائياً عندما لا تقدم علاقات الحياة اليومية العملية للإنسان سوى علاقات يدركها العقل إدراكاً تاماً وعلاقات عقلانية بإخوانه البشر وبالطبيعة.

ولا تزال العملية الحياتية للمجتمع القائمة على عملية الإنتاج المادى حجابها الخفى إلا بعد أن يتعامل معها البشر المرتبطون ارتباطاً حراً على أنها إنتاج، وينظمونها تنظيمًا واعياً بناءً على خطة ثابتة على نحو ما.

هنا يؤكد ماركس على أنه يُحال دون تقرير مصير الإنسان فقط حين تكون لأهداف العالم الاجتماعى وعلاقاته حياة وقوانين خاصة بها. وليس من قبيل المبالغة القول بأن ماركس يرى العلوم الاجتماعية تنزوى وتضمحل مع إنهاء الاغتراب، وذلك بالتحديد لأن موضوعها - أى تلك البيئة التى تتسم بنيتها بشدة كثافتها - لم يعد له وجود. وبالمثل فإن ما قبل تاريخ البشرية هو وحده ما يمكن أن يحكمه القانون بناء على هذه الرؤية. وقد يرى ماركس الاعتراف بأنه من الضرورى بقاء العالم الاجتماعى باستمرار بالنسبة للبشر عالماً ليس من صنعهم هم، وأن تشكل هويات البشر باستمرار الأدوار والأنشطة التى يجدون أنفسهم فيها، قبولاً بالضيق التام للحرية البشرية. وليس من السهل كذلك تصور النهاية التى سيكون عليها الاغتراب، إذا سلمنا بأن الكثير مما يشكل حياتنا كما نعرفها سوف يختفى. وما من شك فى أن هيجل نفسه كان سيقاوم التصور الماركسى للمجتمع الخالى من الاغتراب باعتباره غير اجتماعى ومجرداً إلى حد الفراغ الفعلى. ومهما كان الأمر، فإن رؤية ماركس لعدم توافق تقرير المصير البشرى مع بقاء أى من المجالات المستقلة للحياة الاجتماعية تقدم دليلاً مهماً على فهمه الأساسى للرأسمالية ولإنكارها الجدلى. ولا يعتبر ماركس الرأسمالية نمطاً مجرداً من الصفات الإنسانية إلى أقصى حد بناءً على توزيع الدخل أو شكل الملكية الذى تتطوى عليه؛ بل مرجع ذلك أن الإنتاج الرأسمالى يتسم بطابع العملية المحايدة التى يقيد بها البشر، وتجمد فيها تعاملاتهم أو تبلور لتصبح أشكالاً مُشَبَّهة reified لحياة البشر، حتى إن ماركس يراها على أنها خسارة بالغة للجوهر البشرى أو إنكاراً له. ولا يمكن لاغتراب العمل أن يبقى بعد انتهاء إنتاج السلع، لأن العمل المغرَّب يُعرَّف بأنه ذلك العمل الذى يحدث حينما تفشل المبادلات الإنتاجية فى أن تكون تعبيراً مباشراً عن الإرادة البشرية المنظمة.

بناءً على ذلك فإن الاشتراكية تُعرف بقدرتها على تجاوز إنتاج السلع والاستعاضة عنه بالإنتاج المخطَّط. وهو إنتاج مخطَّط بقصد تلبية الحاجات البشرية (بما فى ذلك الحاجة الأساسية إلى العمل المعبر)، أى إنتاج لا يتحقق من خلال

المبادلات النقدية أو يحكمه قانون محايد للعرض والطلب، وهو ما يميز النظام الاشتراكي.^(٨) ولا جدال في أن ماركس كان يسلم بأن التخطيط الاقتصادي في النظام الاشتراكي سوف يكون ديمقراطيًا، وهو ما يعد نتيجة طبيعية لكلامه عن تقرير المصير. (وربما يكون من الملائم أن أنحى هنا جانبًا الحديث عن المسائل الصعبة المتعلقة بإجراءات اتخاذ القرار، بالإجماع أو بغيره، التي تتناسب مع التخطيط الديمقراطي للاقتصاد الكلي، وأن أمتنع كذلك عن التعليق على المآزق المنطقية على نمط آرو^(٩) التي من المؤكد أن تولدها تلك الإجراءات.) إلا أنه من المهم جدًا فهم أن التنظيم الذاتي للاقتصاد الاشتراكي يتعارض في كل شيء تعارضًا تامًا مع التنظيم الذاتي لغايات السوق ونظامها.^(١٠) ذلك أنه بينما يدين النظام الناجم عن سلسلة مبادلات السوق بأهم خواصه إلى عدم كونه نتيجةً للتخطيط البشري، وإن كان مصدره الأفعال البشرية، فمن المفترض أن يجسد نظام الاقتصاد الاشتراكي، في التصور الماركسي له، نوايا الأفراد المكونين له. ويكمن النقد الأساسي الموجه لفكرة ماركس عن الاقتصاد الاشتراكي، حتى مع افتراض وجود ما يكفي من الانسجام في اختيارات البشر وأهدافهم لتحاشي الصراعات الخطيرة على تخصيص الموارد، فسوف يحرم كبت عمليات السوق المخططين الاقتصاديين من معلومات كثيرة تقيد التنفيذ العقلاني للمشروعات المتفق عليها. وبغض النظر عن المشاكل الناجمة عن فكرة إخضاع إرادة البشر الجماعية الخاصة بالعمليات الاقتصادية العفوية، فإنها تمثل قوة الدفع الرئيسية للاشتراكية الماركسية. وهذه الفرضية الخاصة بالنتائج الاقتصادية لتقرير المصير البشري هي ما أقترح تسميته: فرضية ماركس المضادة للاستقلال الذاتي Marx's anti-autonomist thesis.

جرت المحافظة تمامًا على كل من هذه الأوجه الثلاثة لمفهوم ماركس عن الإنسان في رؤية هيربرت ماركوزه للنظرية النقدية عند مدرسة فرانكفورت. ويجري التعبير عن الفرضية الحركية في تأكيد ماركوزه المستمر على الدور

(٩) كينيث جوزيف آرو المولود في عام ١٩٢١ عالم اقتصاد أمريكي حصل عام ١٩٧٢ على جائزة نوبل بسبب نظرياته التي تساعد في تقدير المخاطر التجارية والسياسات الاقتصادية الحكومية. (المترجم)

الخلق للإنسان باعتباره موضوع التاريخ، أى فاعلا فى عمليات الخلق والتحويل المستمر لأشكال حياته الاجتماعية، ورفضه لأى شكل من أشكال التطوير الذاتى للإنسان تصوره من زاوية الخضوع لضرورات القوانين التاريخية. وكما هو الحال بالنسبة لماركس، يقول ماركوزه إن اختزال العلاقات البشرية إلى علاقات بين الأشياء، وبالأخص إلى علاقات بين السلع، هو ما يشكل لا إنسانية المجتمع الرأسمالى الأساسية، وهو ما يؤدِّد "الإنكار القاطع" للنظام الرأسمالى. والأساس المفاهيمى للمادية التاريخية عند ماركوزه، كما هو عند ماركس نفسه، شكل من أشكال النزعة الإنسانية الميتافيزيقية التى تتصور التاريخ على أنه كشف متوال لقوى الإنسان البشرية المحددة، غير أنها تعترف بأن أنشطة الجماعات والأفراد الاجتماعيين الإمبريقيين قد تخفى قدر ما تكشف عنه من طبيعة الإنسان وإمكاناته الأساسية. وماركوزه موجود فى تراث ماركس الأصيل فى تأكيد القوى على وظائف الوعى الأيديولوجى الزائف فى منع الناس من التفكير مليا فى ظروفهم باعتبارهم عمالاً مغرَّبين وبالتالي فى إعادة إنتاج نظام اجتماعى غير عقلانى. وعند وضع نظرية طموحة للأيديولوجيا، يتفق ماركوزه مع ماركس فى افتراض وجود مجموعة من القوى البشرية التى يُعدّ دور الوعى الزائف على وجه التحديد هو الحيلولة دون ازدهارها. وكما هو الحال عند ماركس وهيجل، يسلم ماركوزه بأن قوى التأمل النقدى تلك تظل كامنة فى معظم المجتمعات، وهى موجودة بشكل واضح فقط فى المجتمعات شديدة التعقيد نسبيا، غير أنه لا يشك فى أن بعض هذا الذى يُقال عن الكيان البشرى للإنسان تفترضه أية نظرية للأيديولوجيا. وتبين أعماله بجلاء كاف أن كلاً من منطق المادية التاريخية وتطورها باعتبارها أيديولوجيا يحتاج إلى أنثروبولوجيا فلسفية من ذلك النوع الذى يسعى تلاميذ ألتوسير إلى إزالته من الماركسية. وأخيراً، نجد عند ماركوزه كذلك تأكيد ماركس، الإنتاجى النزعة، على القيمة الجوهرية للعمل المعبر عن نفسه، وعلى التصور المضاد للاستقلال الخاص بالنظام الاقتصادى الذى أعيد بناؤه بشكل عقلانى ويدار بطريقة كلية.

إلا أن ماركوز، بتأكيده على الجانب الإنساني الميتافيزيقي للنظام الماركسي، يتراجع عن مزاعمه التاريخية ويتخلى عن بعض أوضاع افتراضاتها بشأن دور الصراع الطبقي البروليتاري في التحول إلى الاشتراكية. ويُعزّض المآزق الذي يضع فيه ماركوزه تخليه عن التاريخية الماركسية عرضاً جيداً في مزجه المميز للعبارات المؤكدة والمتكررة الخاصة بالطابع شديد الشمولية للرأسمالية الحديثة بالتأكيد المتكرر على الإمكانية الحقيقية للثورة وإعادة البناء الاجتماعيين الشاملين. وقد أوضح ماركوز، من ناحية، أن "الحاجة الماسة إلى الثورة لم تعد سائدة بين تلك الطبقات، مما سيجعل 'المنتجين المباشرين' قادرين، من ناحية أخرى، على وقف الإنتاج الرأسمالي".^(١٠) كما أنه يقول إن "تصور ماركس للثورة كان يقوم على وجود طبقة ليست فقيرة ومسلوبة إنسانيتها فحسب، ولكنها كذلك متحررة من أية مصلحة مكتسبة في النسق الرأسمالي، ولذلك فهي تمثل قوة تاريخية جديدة ذات حاجات ومطامح مختلفة من الناحية النوعية".^(١١) ويرى ماركوزه أن سبيل ظهور تلك "القوة السلبية الداخلية" مسدود في المجتمع الصناعي المتقدم؛ "ليس بالقمع العنيف أو بواسطة أنماط الحكم الإرهابية، بل من خلال التنسيق والإدارة المريحين والعلميين".^(١٢) ونتيجة لما يتسم به المجتمع المعاصر من "إدارة علمية للحاجات والمطالب والتلبية" على قدر كبير من الفاعلية،^(١٣) فإن الصلة التاريخية الداخلية بين الرأسمالية والاشتراكية... تبدو مقطوعة"،^(١٤) ولذلك "تتبخّر فكرة البديل المتاحة لتصبح بعداً طوبولوجياً تماماً تشعر فيه بالراحة".^(١٥) وهنا يؤكد ماركوزه أنه بفضل نجاح التكنيكات الحديثة لإدارة المطالب، التي تصبح فيها حتى الحاجات والغرائز غير الواعية للسكان عرضة للتلاعب، أصبحت الطبقة المعارضة التقليدية في المجتمع الرأسمالي متصلة بظروف عبوديتها. وبذلك فإن العمل المُعَرَّب قد يُعاش مع اكتمال تكنيكات العلاقات الصناعية على أنه مجزٍ ويلبي المتطلبات. ومن ناحية أخرى، تلفظ الجماعات الاجتماعية ما سوف يسعى إلى استغلال الإمكانات الطوبولوجية التي يعتقد ماركوزه أنها متأصلة في الرأسمالية الحديثة. فقد اكتشف ماركوزه في "الرجل ذو البعد الواحد" One-Dimensional Man آخر ما تبقى من آثار الاحتجاج الثوري داخل "طبقة المنبوذين والدخلاء، والمستغلين والمضطهدين

من الأجناس والألوان الأخرى، والعاطلين ومن لا يمكن توظيفهم".^(١٦) وفي "مقال عن التحرر" *An Essay on Liberation* ارتأى ماركوزه أنه نتيجة تقدم الأتمتة automation قد تحدث عملية انحلال عامة غير منسقة وغير منظمة وتتسم بالتشتت".^(١٧) ويفترض ماركوزه أن الطليعة الفكرية تستغل التناقضات الجديدة التي تنشأ في مرحلة متأخرة من مراحل تطور المجتمع الرأسمالي المتأخر تنفيذ سياسة تتسم بالتسامح التفاضلي تجاه القوى المحافظة والرجعية والعمل على إقامة تحالف مع جماعات المعارضة الأخرى. وسوف تدهش المجتمع الجديد حكومة تعليم دكتاتورية مكونة من رجال ونساء أحرار يمكنها، مسترشدة بعملية جذرية لإعادة تقييم القيم وبإلهام من حساسية جديدة، الاستفادة من الموارد التكنولوجية الضخمة للمجتمع الحديث، وتحاشي القهر الذي شوه كل الثورات السابقة. ونجد في كتابات ماركوزه المتأخرة أن الثورة الاجتماعية التي يحركها تبني أقلية من الدخلاء العاجزين للسياسة الراديكالية، والتي وصفها في "الرجل ذو البعد الواحد" بأنها "ما هي إلا مصادفة"،^(١٨) يجرى التعامل معها من جديد على أنها احتمال طوباوى قاومته في الواقع المؤسسات والقوى الاجتماعية القائمة كافة.

يبين فكر ماركوزه بوضوح التوترات المتأصلة في أى تنقيح للنسق الماركسي تكون الأولوية فيه للمسلّمات الميتافيزيقية على النظرية الاجتماعية والتفسير التاريخي. وتصبح الاشتراكية إمكانية حرة لا يقيدتها أى التزام، وصورة مجردة وصريحة في طوباويتها، ولا أساس لها إلا في الخلاصة التأملية للجوهر الإنساني. وبما أن ماركسية ماركوزه مجردة من نظرية التحول الماركسية التي يُعترف فيها بالبروليتاريا على أنها الطبقة التي تتجسد فيها مصالح البشرية الكلية، فهي لا تتشابه مع شيء قدر تشابهها مع الإنسانية الراديكالية الهيجلية اليسارية. وعندما يفصل ماركوزه عملية التحول إلى الاشتراكية عن أى نوع من النشاط البروليتاري فإنه يحيى من جديد التراث اليقوي ما قبل الماركسي الذي يصبح فيه العمال موضوعات سلبية لتحررهم (كما فعل ستالين). أما مازق فكر ماركوزه فيمكن في اعترافه ببطلان النسق الماركسي، الذي يتصورونه نظرية للتطور

الرأسمالى ومشروعاً لتفسير التاريخ، مقرونًا برفضه النظر إلى أى تطور إمبىقى على أنه يشكل نوعاً من نقد الجوهر الميتافىزىقى للماركسية. ولا شك فى أنه مقابل هذا النقد سيكون هناك من سيلج على أن ماركوزه هو فى آن واحد أكثر وأقل ماركسية بالفعل من الصورة التى صُوِّرتُ عليها. فهو، من ناحية، يؤكد دائماً أنه لا سبيل إلى استغناء الثورة الاشتراكية عن نشاط الطبقة العاملة ومبادرتها، تماماً كما أكد ماركس. ولكن نظريته الخاصة بالطبيعة البشرى تدين بالكثير، من ناحية أخرى، لفرويد Freud؛ ذلك أن نظريته الخاصة بـ "الولع التكنولوجى" technological eros تقتبس فى الواقع من نظرية المباراة أكثر مما تتعلق بنظرية القيمة أو العمل. ورداً على ذلك، أشير إلى أن كتابات ماركوزه تحتوى على بعض من نفس التوترات التى تبرز فى أعمال ماركس. وكما هو حال ماركس، يبدو ماركوزه متأرجحاً بين رؤية الإنسان كعامل homo laborans حرف الاستغلال الطبقي على امتداد آلاف السنين طبيعته، ورؤيته له من منطلق أن قدراته الكاملة لا تتجلى إلا بالتححرر من العمل والانطلاق فى أجواء من الحرية غير المقيدة. وفى الحالة الأولى يُنظر إلى إنهاء الاغتراب الاقتصادى على أنه ينطوى بالضرورة على نوع ما من إدارة الذات وتحويل العمل اليومى إلى تجربة قيمة بالفطرة، بينما يكون التأكيد فى الحالة الثانية على الإنقاص المتوالى لوقت العمل. وهذان الخيطان الفكرىان بشأن العمل أصيلان فى ماركسيتهما، وليس هناك ما يدعو إلى الاستشهاد بتأثير فرويد على ماركوزه كى نعلل تأكيد الأخير على المزايا الجوهرية للنشاط الممزوج بالراحة والمتعة.

فىما يتعلق بإصرار ماركوزه على ضرورة أخذ الطبقة العاملة بزمَام المبادرة بالثورة الاشتراكية، لابد من القول إن ذلك لم يتسم قط بقدر كبير من المصادقية. وإذا كان للطبقة العاملة أى دور إيجابى فى سيناريو ماركوزه فهو بعد الثورة الاشتراكية، أى فى فترة البناء الاشتراكى. وبإنكاره لأى دور للطبقة العاملة فى المراحل المبكرة من الثورة الاشتراكية، يعيد ماركوزه تأكيد اقتناعه بدمج أبناء الطبقة العاملة فى المجتمع الرأسمالى المتقدم فحسب. إلا أنه من المؤكد أن الناقد

المتعاطف مع ماركوزه سوف يشعر بأن الاستجابة الأكثر إدراكاً وتفهماً لأدلة هذا الدمج سوف تحدث تعديلاً في بعض أكثر التزاماته الماركسية جوهرية.

لا أعنى هنا الاستشهاد بمعيار تزييفي ساذج لملاءمة نظرية ماركوزه الميتافيزيقية (الماركسية أصلاً) الخاصة بالطبيعة البشرية. وعلى أية حال فإن تسمية رؤية ماركوزه للإنسان بالرؤية الميتافيزيقية تعني أن أي نقد لها يحتكم إلى التجربة وحدها لا يمكن أن يكون حاسماً، أي أنها رؤية تُشكّل التجربة وتفسح المجال للأدلة الإمبريقية. ولا يعني هذا إنكار أن الأدلة الإمبريقية يمكن أن يكون لها أولوية على نقد رؤية ماركس الخاصة بالإنسان التي يمكن تقييمها بالطريقة اللاكاتوزية Lakatosian باعتبارها جزءاً من برنامج بحثي تحليلي أو تعاقبي. ولن نحاول هنا القيام بمثل هذا التقييم. ولكن من المؤكد أننا سنرسم صورة عامة له. وسيكون لدينا سبب لبحث تصور الإنسان الذي جرى التعبير عنه في كتابات ماركس، وعند بعض أتباعه مثل ماركوز، باعتباره جزءاً من برنامج البحث التحليلي، إذا كانت هناك أسباب فلسفية لتعديله تقوم على أدلة إمبريقية متاحة. ولكي نوضح الأمر بطريقة دوجماتية، فإن رؤية ماركس الخاصة بالإنسان، باعتباره في الأساس فاعلاً غير مقيد ومقرراً لمصيره، تأتي مقترنة بشوئش المنطق المثالي والأنطولوجيا. ويعتبر نقد كامنكا Kamenka لماركس بشأن هذه النقطة جدير بالاعتباس:

(من المحتمل) أن يكون الإنسان، كما يصوره ماركس في الفترات التي كان فيها ميتافيزيقياً، هو ذلك الكائن غير المقيد في الفلسفة السكولاستية scholastics (أي الرب) الذي يعد عدم تقيده أحد سمات كماله الأساسية في طبيعته (الحقة)، وبالتالي تُستنتج منه. ومن الرؤية السكولاستية للرب يستمد ماركس دون أن يشعر تصور الإنسان باعتباره (في الواقع) مبتدأ دائماً وليس خبيراً أبداً. وهو يأخذ من المنطق السكولاستي فكرة أن

المكتفى ذاتيًا والمقرر لمصيره والإيجابي دائمًا أسمى
أخلاقيًا من المقيّد والمقرّر مصيره سلفًا وكذلك السلبي،
وهي الفكرة التي ما كانت لتحظى بالتأييد لولا ذلك.^(١٩)

أشار كولاكوفسكى^(٢٠) بطريقة قد تكون أكثر قبولاً إلى ارتباط رؤية ماركس الخاصة بالإنسان ارتباطاً شديداً بالأنطولوجيا الأفلاطونية، التي يُتصور فيها العالم على أنه سلسلة كبيرة من الوجود يمكن التعرف فيها على درجات من الواقع وتندمج مع درجات من المنفعة، ويُلخص فيها النوع البشرى فى تبرير تاريخي للعدالة الإلهية العودة إلى الوحدة غير التفاضلية المصورة على أنها مقصد الروح فى الكتابات الأفلاطونية الجديدة والهيكلية. وليس الاعتراض على رؤية ماركس الخاصة بالإنسان اعتراضاً إمبيريقياً محضاً، باعتبار أن مضمونها يحتوى على جانب ماهيوى أو ميتافيزيقى، بل إنه اعتراض فلسفى من النوع الجوهري. وهو ليس اعتراضاً يمكن الدفاع عنه فى هذا السياق، ولن أحاول الدفاع عنه. وربما يكفى أن أقول إن الادعاء بأن الماركسية تشكل برنامج بحث تحليلي يقوم على اقتران النقد الفلسفى لمنطقها الأساسى وأنطولوجيتها بأدلة ومبررات تتعلق بالحياة السياسية، مما يوحى بتفكك الفكرة الماركسية الخاصة بالعودة إلى الوحدة المفقودة فى اتحاد المجتمع المدنى والسياسى الخالى من الصراع. والاعتراض المهم فى هذا المقام عرضه كولاكوفسكى فى نقده لأسطورة الهوية الذاتية البشرية باعتبارها أساسية فى المشروع الماركسى الخاص بالمجتمع ما بعد السياسى. فهذا نقد يجب ألا يعتمد اعتماداً مباشراً على الحجج والبراهين الفلسفية، حيث قد يُقال إن تجاوز الانقسام الذاتى، الذى هو مشروع ماركس بقدر ما هو مشروع روسو، لا يمكن إنجازه إلا بالثمن الذى اعترف به روسو ولم يعترف به ماركس، أى العودة إلى مستويات أدنى بكثير من الوعى الذاتى النقدى فى النظام الاجتماعى الأكثر بساطة. ويشير هذا إلى أنه نقد ساخر لتفسير ماركس التاريخى بموجب عدم أخذه بعنصر نقض الإثراء المفاهيمى التراكمى من خلال التعتد الأخلاقى المتزايد والحساسية العابرة للثقافات الخاصة بالمجتمع البشرى. وهنا يبرز خيط نقدى آخر كذلك، وهو

خيطة قد يُقال إن القيام فيه بالأدوار من ذلك النوع المقيد الذى يدينه ماركس لا يمكن الاستغناء عنه من الناحية الوظيفية فى المجتمعات الصناعية فحسب، بل إنه فى واقع الأمر مكونٌ أساسى من مكونات الهوية الذاتية البشرية فى أى مجتمع يمكن تصوّره. ورغم أن تلك الافتراضات تبدو نظرية إلا أنها ليست افتراضات فلسفية بشكل مباشر فهى شبه إمبيريقية، فضلاً عن أننا فى وضع أفضل مما كان عليه ماركس لتقييمها. ويعنى هذا فقط القول بأنه إذا كنا محقين فى حكمنا على أن النسق الماركسى ينطوى على برنامج بحث يبدو متفسخاً فى سياقنا نحن، فإن ذلك لا يترتب عليه أى شىء آخر فيما يتعلق بالمصادقية فى زمن ماركس.

الماركسية باعتبارها علماً اجتماعياً وتاريخياً نظرياً: كوهن يكتب عن المادية التاريخية باعتبارها نوعاً من الوظيفية

هناك اعتراف صريح، فيما ذكره ج.أ. كوهن حديثاً عن مادية ماركس التاريخية من الناحية الوظيفية، باعتماد نسق ماركس على رؤية معينة للطبيعة البشرية رغم التكتّم على مضمونها الميتافيزيقى إلى حد كبير. ويشير كوهن إلى أن هناك "تراثاً ماركسياً فى إنكار ثبات الطبيعة البشرية من الناحية التاريخية"، ولكنه بصر على أن هناك "حقائق ثابتة عن هذه الطبيعة"^(٢١)، وهى حقائق يعتمد عليها نسق ماركس، ولا يقلل منها إصراره على التحول الذاتى الجزئى للإنسان فى التاريخ. وكما يقول كوهن، فإن "الإنسان حيوان ثديى ذو تكوين بيولوجى معين لم يتطور بالمرّة فى بعض النواحي الأساسية طوال آلاف السنين من التاريخ"^(٢٢) فكيف يفسر كوهن مكانة رؤية الطبيعة البشرية عند ماركس؟ إنه يعلن أن الادعاء الأساسى للمادية التاريخية هو ما يسميه فرضية الأسبقية primacy thesis التى تؤكد أن "طبيعة أى مجموعة من العلاقات الإنتاجية يملئها مستوى تطور القوى الإنتاجية التى تتضمنها (إلى حد أبعد بكثير مما هو عكس ذلك)".^(٢٣) وهو يقول لنا إن فرضية الأسبقية ترتبط بفرضية ثانية يسميها فرضية التطور development

التي يصوغها كما يلي: "تميل القوى الإنتاجية إلى التطور على مر التاريخ." (٢٤) وهو يشير إلى أن هذه الفرضية تقتضى ما هو أكثر مما طورته القوى الإنتاجية بالفعل. فبينما يحتمل أن يكون ما حدث من تقدم قد تم نتيجة مزيج من الأسباب غير المنسقة، (٢٥) تؤكد فرضية التطور أن لدى القوى الإنتاجية نزعة عالمية للتطور. ولا تقتضى هذه النزعة أن تتطور القوى باستمرار، فكما يقول كوهن مستشهداً بانهيار روما الإمبراطورية: "هناك استثناءات تحول دون التعميم، فالقوى الإنتاجية قد تصاب بالركود، لكنها لا تتحرك في الاتجاه المعاكس ما لم تحدث كارثة طبيعية". وهكذا فإن فرضية التطور، كما يقول كوهن بإيجاز بليغ، "تتنبأ بميل دائم نحو التقدم الإنتاجي الناشئ عن العقلانية والذكاء فى سياق صرامة الطبيعة". (٢٦) وبالنسبة للنماذج المضادة الواضحة، يؤكد لنا كوهن أن نظرية التاريخ ملائمة للأحداث الشاذة، وإن اعترف بأن هناك حاجة لم تُلَّى بعد إلى معايير الاستواء بالنسبة للمجتمعات البشرية.

ويوضح كوهن أن فرضية التطور، التي يبدو أنه لا سبيل لاستغنائها عن معايير الشذوذ فى المجتمع أو التاريخ، هى نفسها دعم ضرورى لفرضية الأسبقية. فما الذى يدعم فرضية التطور إذن؟ يعلن كوهن أن "السبب الذى نقدمه لتأكيد فرضية التطور هو أن فى زيفها إخلال بالعقلانية البشرية". (٢٧) كما يقول إن فرضية التطور تصبح جديرة بالتصديق (٢٨) إن نحن انتبهنا إلى ثلاث حقائق حول البشر، وهى أنهم عقلانيون إلى حد ما، وأن وضعهم التاريخي العام هو وضع الندرة، وأنهم يمتلكون ذكاءً من النوع والدرجة اللذين يمكنهم من تحسين قَدرهم. ويشير كوهن إلى أن افتراض كون البشر غير عقلانيين فى حال إخفاقهم فى استغلال فرصة زيادة القوى الإنتاجية، حينما يسمح نمو المعرفة بذلك، له مشكلتان: فنحن لا نعرف "الحجم النسبى لمشكلة الإنسان المادية والمصلحة الناجمة عن حلها، مقارنة بالمشاكل والمصالح البشرية الأخرى.... ومعرفة إذا كان زيف فرضية التطور سوف يخل بمطالب العقلانية أم لا يتطلب حكماً نسبى الأهمية على مصالح محتملة التضارب". (٢٩) ويحدد كوهن مشكلة ثانية حين يشير إلى أنه "ليس واضحاً

أن المجتمعات تفرز بطبيعتها ما يجعل العقلانية تساعد الناس على الاختيار الحر. فهناك ظلال بين ما يرتتبه العقل وما تختاره المجتمعات".^(٢٠) ويقول كوهن عن دفاعه عن فرضية التطور إنه "غير حاسم، ولكن قد يكون له مضمون ما".^(٢١) ولا ينصف هذا الإنكار المشاكل التي يوقع كوهن نفسه فيها؛ فالعقلانية التي يعمل بها كوهن تحتوي على المضمون الذي يحتاجه فقط إذا كانت قيمة بعض عناصر ثقافتنا تُصَبّ فيه، وإن كان يرى أن له أثر كلي وإلا فإنه يكاد يكون تصورا فارغا تماما وغامضا ومبرمجا. ذلك أن افتراض ميل العلاقات الإنتاجية إلى التغيير كى تسمح بالاستفادة الأكثر فاعلية من القوى الإنتاجية يصبح فى هذه الحالة فارغا وليس فقط زائفاً بشكل عارض. فالواقع أن فكرة الاستفادة الفعالة بصورة أو بأخرى من القوى الإنتاجية لا يكون لها معنى إلا فى ظل وجود اتفاق على الأهداف، كما فى مشاكل الهندسة. وحتى داخل ثقافتنا، نجد أن أحد ملامح المشاكل الاجتماعية البارزة هو أنها عادة ما تنشأ عن صراعات حول أساليب الحياة وليس عن ذلك النوع من الخلاف الفنى الذى قد يحدث بين المهندسين المكلفين باستكمال مشروع مشترك ما.^(٢٢) ولنتأمل فى هذا الخصوص الجدل الحالى بشأن تسمين المواشى والدواجن وبشأن القضاء على المزارع العائلية الصغيرة وإحلال الشركات الزراعية الكبيرة محلها.^(٢٣) وافترض إمكانية أن تمضى مناقشة مزايا أشكال المشروعات الزراعية المتنافسة، استناداً إلى معيار مشترك ما للكفاءة، هو افتراض زائف صراحة؛ ذلك أن الزراعة لها غرض واحد لا خلاف عليه. وينطوى فهم الجدل الحالى فى هذا المجال على الاعتراف بأن التصورات المتنافسة للزراعة موضع خلاف، حيث يرتبط كل منها بالدفاع عن أسلوب حياة أكثر اتساعاً. وقد يسوى الاحتكام إلى أى معيار شامل للكفاءة، عند تلبية الأفضليات الواضحة والمحددة، هذا النزاع فى حالة واحدة فقط وهى أن تكون هناك سوق مشتركة تصب فيها كل المطالب ويجرى على أساسها إبرام صفقة معقولة.^(٢٤) ولا يمكن لأى معيار من معايير الكفاءة أن يكون محايداً فى أى صراع من هذا النوع ومقبولاً فى الوقت نفسه من كل أطراف هذا الصراع. فليس من المستبعد، وهو ما يحدث كثيراً، أن تصل الحركات الاجتماعية المتعارضة إلى تسوية فعالة، غير أن هذه التسوية عادة ما تكون

مختلفة كل الاختلاف من حيث الطابع عن صفقة السوق، فهي غالبًا ما تمثل مجرد الحد من الصراع بين الدعاوى اللامتكافئة.

وعادة ما تكون المشاكل أشد هولاً حين يجرى الاحتكام إلى الكفاءة، ليس لتسوية الصراعات العملية داخل ثقافة بعينها، وإنما للمساعدة في تفسير التحولات من نظام اجتماعي إلى آخر أو من حقبة تاريخية إلى أخرى. وحين نشأ نظام العمل الرأسمالي في المجتمعات الإقطاعية بأوروبا، لم يكن الفاعلون الأساسيون داخل أشكال الحياة الاقتصادية المتنافسة يشتركون مشاركة بديهية في الأهداف والمشاكل التي ثبت أن الرأسمالية هي أكثر حلولها كلفةً. ويسلم من يظنون أن التاريخ البشري ككل يمكن فهمه على أنه تحرك من الاستخدامات الأقل كفاءة للقوى الإنتاجية إلى الاستخدامات الأكثر كفاءة بحقيقة ضمنية وهي وجود معيار مشترك للكفاءة، بينما لا يمكن حتى تصور مثل هذا المعيار. ذلك لا يعنى أن النقد الموضوعي لثقافة ما أو لأسلوب حياة لا يمكن أن يمضي بالاستعانة بالكفاءة؛ فالواقع أن الأمر لا يتطلب إقرار رؤية شبه بارسونية quasi-Parsonian يصعب فيها التمييز بين الترتيب الاجتماعي واستمراره المطلق. ويعنى هذا أن معيار الكفاءة يفتر إلى ما يمكن تطبيقه عبر الثقافات أو حتى (داخل المجتمع الواحد) بين أساليب الحياة المعبرة عن القيم اللامتكافئة.

ولا تواجه هذه المشاكل بملاحظة كوهن أن فرضية التطور تعتمد على حكم بشأن الأهمية النسبية للمصالح المادية وغيرها من مصالح في حياة البشر. ويكون التمييز الحاد بين المصالح المادية وغيرها من مصالح مناسباً فقط في المجتمع العلماني وما بعد التقليدي من ذلك النوع الذي تكون الهيمنة فيه لنظام العمل الرأسمالي عادةً. وحتى داخل المجتمع الذي هو من هذا النوع، نجد أن تطبيق مثل هذا التمييز يخلق مشاكل لا تتعلق بعدم الدقة، أو البنية التي لا يقيدتها شيء، بل بالغموض المطلق. فإذا تخلى رجل أعمال غنى أصابه الإنهاك والضيق عن الدخول المرتفع مقابل حياة أكثر استرخاء ودعة في الريف، فهل هو بذلك يسوى صراعاً بين مصالحه المادية ومصالحه غير المادية لمصلحة الأخيرة؟ وإذا اعترض العمال

على إدخال الأساليب التaylorية Taylorian techniques الخاصة بإدارة الوقت في حياة المصنع، ولم يكبح اعتراضهم عرض معقول بإعطائهم أجوراً أعلى، فهل هذه حالة جرى فيها التخلي عن المصالح المادية من أجل منافع أخرى؟ وهل يجب أن نفهم أن سبيل العقلانية يكمن في تفضيل المصالح المادية باستمرار، على فرض توفر معيار تمييز جاهز بين هذه المصالح وغيرها؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فما معنى الادعاء بأن زيف فرضية التطور يصبح تشكيكاً في العقلانية البشرية؟ لا تفيد الاستعانة بمعايير الاستواء في التاريخ أو المجتمع (يوجد تقويت slippage مزعج هنا)، حيث إننا نفتقر إلى المعايير التي تلبي شرط كوهن الخاص بالتخلي عن فرضية التطور دون الإلحاح على افتراضها سلفاً. وأخيراً، فإنه حتى إذا وُجد تصنيف عملي للمصالح البشرية، وصح أن البشر كانوا يميلون دوماً إلى تفضيل مصالحهم المادية على ما سواها من مصالح، فسوف تظل فرضية التطور غير صحيحة بالضرورة. ويُلَمَّح كوهن إلى اعتقاد ماركس الظاهر بأن زيادة عدد السكان هي التي حثت، بآرباكها التوازن بين الحاجات والموارد الطبيعية المميز للشيوعية البدائية^(٢٥)، على تبنى ما يسميه "تكنولوجيا أشدّ عداءً". وهناك أسلوب على نفس القدر من الفاعلية في علاج عدم التوازن الذي أحدثته الزيادة السكانية، وهو الأسلوب الذي فضّلته الأغلبية الساحقة من المجتمعات التقليدية، ويتمثل في فرض قيود على الزيادة السكانية. وما لم يكن الانشغال الأوروبي المحلي الضيق بسيطرة الإنسان على البيئة الطبيعية قد أدخل ضمن تصور العقلانية التي يعمل بموجبها كوهن لما رأيت الطريقة التي يمكن بها الحكم بعدم صلاحية هذا الحل باعتباره غير عقلاني. والواقع أن تصور الإنسان الاقتصادي الذي ينطوى عليه تصور كوهن الخاص بالعقلانية لا يميل إلى تأييد النزعة الإنتاجية الماركسية.

ينبثق تصور كوهن للعقلانية، وهو تصور لا تاريخي ولا ماركسي ويكاد يكون تصوراً بنثامياً Benthamite نفعياً، من بحثه المتعجل للجوانب الإشكالية لأي معيار لتقييم القدرة الإنتاجية. فهو يقول لنا إن القدرة الإنتاجية هي "مقدار فائض الإنتاج الذي تمكن منه قوى (الإنتاج)"، بينما يفهم فائض الإنتاج في هذا السياق

على أنه يعنى "الإنتاج الذى يتعدى ما هو ضرورى لتلبية الحاجات الفيزيقية التى لا سبيل إلى التخلّى عنها للمنتجين المباشرين إلى إعادة إنتاج الطبقة العاملة". وهكذا يعلن أن "تطور القوى الإنتاجية قد يرتبط بزيادة الفائض التى تجعله ممكناً، وهو ما قد يرتبط بدوره بذلك القدر الذى يتبقى من اليوم بعد طرح وقت العمل اللازم للحفاظ على المنتجين".^(٢٦) والآن فليس جديداً بالنسبة لكوهن، كما لم يكن جديداً بالنسبة لماركس، أن معايير "البقاء" subsistence تتضمن حتماً عناصر ثقافية؛ ذلك أنه بغض النظر عن أى شيء آخر، فإن أشكال الحياة الاجتماعية المختلفة تفرض مطالب مختلفة على أجسام البشر، وتقتضى بذلك وجود اختلافات فى النظام الغذائى، وهلم جرا. بل الفترة الزمنية المستخدمة فى تقييم أية زيادة إنتاجية ليست محددة حسب الظواهر. وهناك مشاكل من الواضح أن كوهن يدركها وربما يُظن أنها لا تشكل أى تهديد قاتل لمعيّاره المقترح. فالمشاكل الحقيقة تكمن فى موضع آخر. وأولى هذه المشاكل أنه لا بد من محاولة إثبات صحة معيار الكفاءة أو الإنتاجية الذى يقترحه: فلم ننبئ هذا المعيار وليس سواه؟ إن بروز مثل هذا المعيار ليس أمراً بديهياً. فلم ينظر الناس باستمرار إلى تقصير يوم العمل، أو إلى زيادة قدرتهم على دعم أعداد أكبر من البشر، على أنه مكون أساسى من مكونات رفاهتهم. فكيف يمكن أن تكون أولويات هذه الأهداف على غيرها من الأهداف - أى على الأهداف التى لها علاقة بالعظمة القومية، والتطور الروحى، والحفاظ على التقاليد القديمة، على سبيل المثال - مكوناً أساسياً من مكونات العقلانية؟ ثانياً: حتى إذا سلمنا بصحة افتراض كوهن بقدرتنا على إصدار أحكام كلية تأخذ كل شيء فى الاعتبار بشأن وقت العمل الضرورى من الناحية الاجتماعية، فمن الواضح أن معيار الإنتاجية الذى يقترحه ينطوى فقط على ذلك الترجيح للأمور اللامتكافئة غرضه هو الروغان منه.^(٢٧) إلا أن النقطة الأساسية هى أنه حتى إذا كان بالإمكان توضيح معيار الإنتاجية الخاص بكوهن بشكل مترابط، فهو لم يقل شيئاً يبين أن الإنتاجية المترابطة عقلانية دائماً (أو بشكل مثالى). ولا بد أن يبين ذلك، فى ظل المسافة بين معيار الإنتاجية وتصورات العقلانية العادية (المتفاوتة ثقافياً وتاريخياً)، إذا كان يريد لاقتراحه أن تكون له أية فعالية بديهية.

ربما كان إدراك كوهن لتلك المشاكل هو ما جعله يؤكد أن "عدم ظهور الرأسمالية بشكل عفوى خارج أوروبا يمثل مشكلة خطيرة للمادية التاريخية".^(٢٨) وما لم نبدأ بعزو الحالة النهائية التى تعد الرأسمالية شرطاً لا سبيل إلى الاستغناء عنه من شروطها إلى التاريخ البشرى، فلن يبدو هناك سبب لعدم وجوب اعتبار الرأسمالية حدثاً فريذاً. وتظهر هذه الرؤية على نحو أكبر من المعقولة حين نتذكر أن ماركس نفسه نظر إلى الضرورات التوسعية والإنتاجية التى يطرحها كوهن فى محاولته لوضع خطة للتفسير التاريخى الكلى على أنها مميزة للنسق الرأسمالى ووقف عليه.^(٢٩) فبادئ ذى بدء، لا يمكن استخدام الدينامية التى تعرضها الرأسمالية على أنها نسق لتبرير ظهورها، بناءً على ما يصفه ماركس^(٤٠) بأنه نزعة محافظة أساسية لدى كل أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية. والواقع أن ماركس ينكر فى إحدى المرات أنه يطبق على مجال التاريخ الإنسانى ككل أى تعميم لأى نمط تعليلى يكون مناسباً عند تطبيقه على الطريقة التى يعمل بها النسق الرأسمالى. وإذا ما أخذنا عبارة ماركس هذه^(٤١) على أنها دليل موثوق به على نواياه، فسيكون لدينا سبب لاعتبار المادية التاريخية نظرية للرأسمالية وليس خطة للتفسير التاريخى.

إذا كانت فرضية التطور تقتصر إلى الدعم العقلانى، فما الذى يجده كوهن فى نظرية الأسبقية مما يساعد على اعتباره حجر الزاوية فى مادية ماركس التاريخية؟ يحدد كوهن العلاقة التعليلية المسلّم بها فى المادية التاريخية على أنها قائمة بين القوى الإنتاجية والعلاقات الإنتاجية باعتبارها علاقة وظيفية وليس علاقة عابرة. ومن ناحية، فإن المقصود بهذا الزعم، إلى جانب تفسير النمط الماركسى للمجتمع على أنه نمط ثلاثى وليس ثنائياً مغروساً فيه، أن يكون تفنيذاً لبعض النقد الموجه للمادية التاريخية. ويهدف كوهن إلى الرد بشكل خاص على كتاب مثل أكتون Acton وپلاميناتس Plamenatz ونوزيك ممن يؤكدون أن الادعاءات التعليلية للمادية التاريخية تبطلها الاستحالة المفاهيمية الخاصة بخلق أنواع الفروق التى تقترضها. وهكذا فهو يؤكد على العكس من هؤلاء النقاد أن وصف علاقات الإنتاج المتاح غير صحيح rechtfrei لعدم احتوائه على نفس الأشياء (الجوانب المعيارية

أو البنيوية الفوقية superstructural للحياة الاجتماعية) التى يدعى أنه يفسرها. وأظن أنه مازال غير واضح أن وصف كوهن لحقوق البروليتاريين وسلطاتهم فى النظام الرأسمالى، على سبيل المثال، غير صحيح بالمعنى الذى يريده إذا كان لابد من قابلية علاقات الإنتاج الرأسمالية للوصف بشكل مستقل عن الأشكال القانونية والأيدولوجية التى توجد فيها. وربما يكون كوهن محقاً إذن حين يقابل ما يقوله عن علاقات الإنتاج بما يسمه إنجلز "نظرية القسر force theory" فى كتابه "ضد دورينج" Anti-Dühring،^(٤٢) غير أنه ربما كان من المشكوك فيه ما إذا كان من الممكن تحاشي نظرية القسر (التى تتضح عبثيتها حين نُقِيم على أنها وصف لعلاقات الإنتاج تتصف به فترة إنتاج بكاملها أو نمط إنتاج برمتها) دون تبنى وصف يظل عرضة للانتقادات التى يُعنى كوهن بتقنيدها. إلا أننى لا أريد متابعة تلك الأسئلة هنا، حيث إنه ليس فى مقولتى ما يدور حول كيفية الإجابة عنها، بل مجرد المزيد من إمعان النظر فى إعادة الصياغة الوظيفية لقرضية الأسبقية التى يعرضها كوهن.

يعنى القول بأن علاقات الإنتاج والمؤسسات القانونية والسياسية تربطها صلة وظيفية بقوى الإنتاج أنها تسمح للأخيرة بالتطور والانتساع بناء على قدراتها المحتملة. وهذه إعادة صياغة لمادية ماركس التى تحظى بجزء على الأقل من مدلول ماركس وتسمح بالنقاش النقدي. وهى لا تتعامل مع التجديد التكنولوجى على أنه تعليل لكل التغيرات الاجتماعية الكبيرة، بل باعتبار أنه هو نفسه خارج نطاق التعليل، ولكنه يؤكد أنه ما إن يتسبب ميل البشر إلى التغلب على الندرة الطبيعية فى مجموعة أنساق جديدة من قوى الإنتاج حتى يتكيف سائر المجتمع كى يسمح بنشرها بأكبر قدر ممكن من الكفاءة. وما يتبقى بعد ما قلناه حتى الآن هو تفصيل الآلية التى يُفترض أن يحدث بها هذا. ويحاول كوهن تزويدنا بمقولة على نمط مقولة إنجلز مفادها أن الشكل التعليلى لمادية ماركس مماثل لذلك الشكل الخاص بنظرية التطور عند دارون^(٤٣) Darwin، ولكن المقولة بها عيبان معوقان: أحد هذين العيبين يلاحظه بيتر سنجر^(٤٤) Peter Singer حين يشير إلى التصور

الخطأ لنظرية دارون الذى يتضمنه عرض كوهن لها. ذلك أن دارون لم يعلل (كما يشير كوين) طول عنق الزرافة بقوله إن العنق الطويل له فائدة تُمكن الزرافة من البقاء لأن قول ذلك لن يعنى شيئاً. بل كان تعليل دارون يتعلق بتأثير الانتقاء الطبيعي على الزراف ذى الأعناق متفاوتة الطول، وهو التعليل الذى يحل محل أى تعليل وظيفي. وعلى عكس ما قاله كوهن، فإن أية نظرية للتطور من خلال الانتقاء الطبيعي لما تسفر عنه التحولات الجينية العشوائية تجعل أى تعليل وظيفي بلا جدوى فى تلك المجالات.

بشكل أكثر جوهرية، لا تحدد إعادة صياغة كوهن أية آلية مماثلة لذلك الانتقاء الطبيعي الخاص بالمصادفات الجينية فى نظرية دارون الذى تحل بموجبه الاستخدامات الأكثر كفاءة للقوى الإنتاجية محل الاستخدامات الأقل كفاءة. ومن المؤكد أن هذه الآلية موجودة داخل الاقتصادات الرأسمالية التى تنصرف فيها الشركات بالطريقة التى ظن ماركس أنها سوف تنصرف بها، متبعاً فى ذلك الاقتصاديين الكلاسيكيين. وفى البيئة الرأسمالية التنافسية قد يكون صحيحاً إلى حد كبير (كما يشير كوهن) أن تبنى طرق أكثر كفاءة لاستغلال قوى الإنتاج المتاحة قد يكون شرطاً لبقاء الشركة. والواقع أن الضغط التنافسى ذاته قد يبرر التجديد التكنولوجي وانتشار التكنولوجيات فى كل موضع من الاقتصاد، وكذلك سعى الشركات لتحقيق أفضل استخدامات للتكنولوجيا الموجودة بالفعل. (وهذه النقطة الأخيرة لا يوضحها كوهن.) وحيثما تغب آلية منافسة السوق لا يكون لدينا أى سبب سوى انجذاب القوى الإنتاجية إلى أكثر الاستخدامات كفاءة. ويقول لنا كوهن إن ذلك قد يحدث فى غياب منافسة السوق، إذا قرر المخططون المركزيون للاقتصاد الاشتراكي، على سبيل المثال، الاستفادة من الاقتصادات الناجمة عن زيادات فى جدول الإنتاج. ولا خلاف على أن هذا قد يحدث، ولكن الاقتصادات الاشتراكية - كما تؤكد شكاوى علماء الاقتصاد المنشقين عن الكتلة السوفيتية - ليس بها آلية تجعل من هذه النتيجة أمراً محتوماً، أو تولد أى ميل دائم فى مصلحة هذا التطور. وحين يتحدث كوهن عن هذا، وهى الحالة الوحيدة التى يتحدث فيها

عن التحرك نحو الاستخدامات الأكثر كفاءة للقوى الإنتاجية فى غياب الضغط التنافسى، فإنه يكشف اللعبة بتسميته إياها التوسع القصدى فى شرح التعليل الوظيفى. وهو يحسم الشك فى أن التعليل الوظيفى لا وجود له فى العلوم الاجتماعية، إلا إذا كان موضوعه هو السلوك القصدى ودوافعه السبرانية cybernetic. وقد يقدم تعليل آخر أكثر كفاءة لتعليل دارون الخفى (ولكنه ليس وظيفيًا) للتجديد التكنولوجى ولالإنتاج. كما أن الكفاءة الإنتاجية للاقتصاد الرأسمالى المتروبوليتانى metropolitan قد تمكنه من قهر الاقتصادات الهامشية الأقل كفاءة بالعديد من الوسائل، بما فى ذلك القوة العسكرية، غير أن هذه مسألة أخرى. فأخذ الكفاءة الإنتاجية فى الاعتبار لا يمكن أن يبرر ظهور النمط الرأسمالى بادئ ذى بدء، ومن الخيال افتراض أنهما يعلنان امتداد هذا النمط إلى ما يمكن اعتباره حتى وقتنا هذا اقتصادات تقليدية. يخلط كوهن بثبات، أكثر من ماركس نفسه، بين إلزام النسق الرأسمالى والاتجاه الكلى. ولا يوجد فى حجج كوهن ما يدعم بشكل كاف ادعاءه أن الوظيفية الماركسية تنقذ إلى التعقيدات المحافظة للمتغيرات غير الماركسية من الوظيفية.

إننى لا أزعم أن المجموعة الكاملة من كتابات ماركس لا تحتوى على أى شىء ذى شأن أو أهمية يقف فى سبيل التحليل العلمى للنسق الرأسمالى. فنظرية الدورة التجارية trade-cycle theory ، وهى جزء من نظرية الأزمة الرأسمالية والانهيال الرأسمالى التى ربما ما تزال تستحق الدراسة رغم استمرار إثارتها للجدل بشكل كبير، ليس فيها ما يضمن الاعتقاد بأن ما يخلف الماركسية سيكون بالضرورة نمط إنتاج أكثر كفاءة. بل إن الصلاحية الكاملة للنظرية الماركسية الخاصة بالأزمة الرأسمالية لا تضمن فرضية التطور. ويشير هذا كله، بغض النظر تمامًا عن أية مشاكل ذكرتها عند تعيين المضمون المحدد لعرض كوهن الوظيفى لمادية ماركس التاريخية، إلى أن النسخة العلمية والوضعية للنسق الماركسى التى يقدمها كوهن لا يمكن أن تدعم دورها كنظرية للتاريخ. وقد يُرد على ذلك بأن نقطة ضعف دفاع كوهن تكمن فى رؤية الطبيعة البشرية التى يعمل

بها؛ وهى الرؤية التى يعترف هو^(٤٥) بأنها غير موجودة بشكل مفصل فى كتابات ماركس، وإن زعم أنها تحتوى على الكثير مما ينسجم معها. وبعبارة أخرى، قد يُظن أن عدم تضمين كوهن رؤيته الخاصة بالطبيعة البشرية يعنى إلزامًا باطنياً قوياً لإنتاجى النزعة. إلا أنه حتى لو حدث ذلك فما كان ليسفر عن أى شىء مثل الحتمية التاريخية، أو حتى الميل الثابت، بدون هزيمة النزعات البشرية المنافسة الأخرى بطريقة يُعَوَّل عليها. وأرى أن الأمر قد يُظن على هذا النحو فقط إذا كان اتساع القدرات الإنتاجية البشرية حالة نهائية مرجعها إلى التاريخ البشرى ككل. وما لم يكن للتاريخ البشرى هدف أو غرض، وما لم يكن التوسع الغائى مناسباً فيما يخص التغيرات التى تحدث على امتداد أجيال عديدة، فسوف تفشل نظرية التاريخ الماركسية. والنتيجة التى لا مهرب منها هى أن للمادية التاريخية سمة تتعلق بتبرير العدالة الإلهية وليست إسهاماً فى علم من علوم المجتمع.

الماركسية باعتبارها أيديولوجيا صراع الطبقة البروليتارية: سوريل عن الأسطورة والتجديد الأخلاقى فى الثورة الاجتماعية

يمكن أن نعثر فى ماركسية سوريل على نوع من أيديولوجيا اشتراكية تبدو، كما أشار أشعيا برلين فى واحدة من أكثر مقالاته إضاءة وإلهاماً^(٤٦)، وثيقة الصلة باثنين من أكثر المعتقدات تجذراً فى التراث الفكرى الغربى ويعدان من أهم أسس الفكر الماركسى وأكثرها جوهرية وهما: الاعتقاد اليونانى الرومانى بأن المعرفة تحرر، والاعتقاد اليهودى المسيحى بالتبرير التاريخى للعدالة الإلهية. غير أن زعم سوريل بأنه واحد من أتباع ماركس لم يكن وهمياً أو خاطئاً؛ ففى جانبين مهمين على الأقل يكشف سوريل عن ملمحين مميزين وقيمين من ملامح فكر ماركس.

أولاً: أكد سوريل على نحو واضح وقاطع التصور الميتافيزيقى للإنسان باعتباره كائناً مبدعاً وخالقاً لذاته، وهو ما زعمت أنه الافتراض المنطقى للمادية التاريخية. وعلى عكس مفكرى عصر التنوير الفرنسى، وكذلك على عكس بنثام

وأتباعه من بين الراديكاليين الفلسفيين، طرح سوريل رؤية للإنسان باعتباره كائناً إيجابياً وليس سلبياً، ومكافحاً وليس مستمتعاً، وعاملاً وصانعاً وليس متأملاً أو مستوعباً لمعطيات الحواس. ويبدو أن سوريل تصور الفعل البشرى على أنه ينطلق من ضرورة داخلية ليترك أثراً عميقاً على العالم الخارجى. وليس هناك ما يمكن إزالته من التصور الجامد للفعل البشرى على أنه رد فعل لمثير خارجى أو حرمان داخلى، وهو ما نجده عند هوبز أو بنتام أو هولباخ Holbach. وكان سوريل يقدّر العلوم الطبيعية تقديرًا كبيرًا، وقد صورها بالطريقة البراجماتية الماركسية على أنها سلاح فرض فيه النظام البشرى على أى عالم طبيعى لا شكل له بطبيعته، ولكنه لم يكن يحمل سوى الازدراء لمشروعات العلوم الاجتماعية التى يصنّف فيها السلوك البشرى ضمن وضوح القوانين المحايدة والمجردة. وهكذا يأخذ سوريل من ماركس رؤيته للإنسان على أنه مخلوق يقف بمعزل عن كائنات النظام الطبيعى، باعتباره مميزاً عن الحيوانات الأخرى لكون حياته أولاً وقبل كل شىء تعبيراً عن دافع خلق أساسى.

ثانياً: اقتبس سوريل من ماركس ما قد أسميه رؤية لا أدريّة agonistic view للمجتمع؛ فهو لا يرى المجتمع على أنه آلة دائمة الحركة يسفر فيها التناغم العقلانى للمصالح عن تقدم مستمر فى تلبية الحاجات، بل باعتباره حلبة للطبقات والأخلاقيات والنظرات الكلية المتصارعة. وأحد آثار النموذج التعددى والتصارعى للتطور الاجتماعى الذى استمده سوريل من ماركس هو أن الثورة الاشتراكية، فى رأى سوريل كما هى فى رأى ماركس، ذات طابع اجتماعى وليس سياسى. وهى ليست انقلاباً أو عصياناً مسلحاً، أو ثمرة من ثمار مؤامرة للمفكرين غير المتجذرين، بل هى أوج فترة طويلة من الصراع الطبقي. ونسب سوريل طابعاً معادياً للسياسة إلى الثورة الاجتماعية بشكل أكثر راديكالية من ماركس. ولم تكن تلك النقابية الثورية، كما تخيلها سوريل، هى وحدها التى أدت إلى رفض سياسة الجمهورية الثالثة الحكيمة والمسايرة للظروف، بل فسرت تلك الثورة الاجتماعية على أنها فعل تعبيرى وليس قصدياً، وهى دلالة على الاستقلال والتضامن لم تكن

نتائج تقييمها ذات صلة بالموضوع بالفعل. ومما لا شك فيه أن سوريل في تأكيديه القوى على الصفات الأخلاقية للصراع الطبقي كان متأثراً ببرودون Proudhon، ولكن لا مبالاته اللاطوباوية تجاه مشروعات النظام الاشتراكي المستقبلي أصيلة في ماركسيته. وقد فهم سوريل بشكل أكثر حسماً من الكاتبين اللذين ناقشت أفكارهما إدراك ماركس بوضوح أن التطور الاجتماعي هو قصة الصراع بين التجمعات الاجتماعية المتميزة ذات الأماكن المختلفة في الجهاز الإنتاجي للمجتمع والمتسمة برؤى ووجهات نظر متنافسة بشأن العالم. وهو بهذا يطور فكر ماركس في تأكيديه على الصراع الطبقي، ذلك الجانب من النسق الماركسي الذي غاب عند إعادة صياغة ماركوزه وكوهن له.

لقد أكدت حتى الآن على أن سوريل تبني رؤية ماركس للإنسان باعتباره كائناً ناشطاً وفعالاً وعلى أنه يتبنى رؤية برجماتية للمعرفة تتسجم مع رؤية ماركس. كذلك يمكن القول إن سوريل طور مبدأ ماركس عن الصراع الطبقي وحوله إلى نقد لاطوباوي حول الأفكار الخاصة بالوحدة الاجتماعية والانسجام بين الناس، يتجاوز مقاصد ماركس، وأنه يشترك مع ماركس في التفسير التعبيري للفعل البشري المضاد للذرائعية، وقبل ذلك للعمل البشري الذي لم يزد شكه في دوره المركزي وأهميته في حياة البشر عن شك ماركس. وعلى الرغم من أن سوريل سلك طريقاً مغايراً لماركس، فإنه يقف معه، في تقديره، على نفس الأرضية؛ ذلك أنه تخلى عن أية إدعاءات تاريخية فلسفية خاصة بتصوره للصراع الطبقي ووصل إلى حد إدانة ماركس بسبب وصفه للتطور الاجتماعي المبالغ في حتميته. غير أن نزعة سوريل الطوعية voluntarism تتصل بخلاف أعمق مع ماركس يدور حول ترجيحه لكفة الإرادة على كفة الفكر في الأمور البشرية. وبإصرار سوريل على أهمية الأسطورة باعتبارها قوة لا عقلانية محركة في المجتمع والتاريخ، وتقليله من شأن دور حكمة الحساب العقلاني للمصلحة الذاتية، فإنه يقطع صلته بشكل حاسم مع علم النفس العقلي intellectualist psychology الذي ورثه ماركس من عصر التنوير وحاول (بطريقة غير مناسبة إلى حد ما)

الجمع بينه وبين التصور التعبيري للفعل الذى استعاره من هيجل. ويتأثر سوريل بشوبنهاور Schopenhauer ونيشه فى معالجته للتصورات التى يكوّنها الناس عن ظروفهم الاجتماعية، باعتبار أن ما يشكلها فى الأساس هو آمالهم وحاجاتهم وليس التأمل اللامبالى للمجموعة المتاحة من الأدلة المحايدة بغرض المفاضلة بين الأغراض المتضاربة. ويعتبر تصور سوريل للأسطورة مماثلاً لتصور ماركس للأيدولوجيا وفكرة فرويد الخاصة بالوهم، من حيث كون مضمون الحقيقة فى المعتقدات والصور والرموز لا يُنكر، بوصفه كذلك، وإنما يُعتبر غير ذى صلة بوظيفتها فى التنظيم الكلى للنشاط البشرى. إلا أن ابتعاد سوريل عن تعاليم علم النفس العقلى الخاص بعصر التنوير يقوده إلى رؤية الأسطورة بطريقة تختلف اختلافاً جذرياً عن أى شىء يمكن استخلاصه من كتابات ماركس عن الأيدولوجيا. فأحد المعايير التى يجرى الحكم بها على أن لمعتقد أو تصور ما وظيفة أيدولوجية، عند ماركس، هو قدرته على تشويه ظروفها الفعلية ونزع الطابع الحقيقى لأنشطتها، إضافة إلى دوره الداعم فى إضفاء صفة العقلانية على مصالح البشر. فالتمييز بين المظهر والمخبر فى المجتمع هو العامل الحاسم الذى تدور حوله بحق أية نظرية ماركسية عن الأيدولوجيا. وعلى عكس ذلك، نجد أن الفكرة القائلة بوجود حالة مجتمعية فعلية أو أساسية للمعرفة يمكن للناس التوصل إليها أو اكتشافها، بافتراض وجود مثل هذه الحالة أصلاً، تبدو خرافة عند سوريل. فالواقع أن سوريل يقترب من الرؤية القائلة بأن علاقات الناس الاجتماعية تشكلها الأفكار والمعتقدات، وخاصة الأساطير التى تحتكم إلى الإرادة، مما يوجب رفض أية فكرة تقول بوجود علم للمجتمع باعتبارها فكرة غير متسقة. وفى سياق كهذا لا يمكن اعتبار الاشتراكية الثورية جزءاً من هذا العلم، وبدلاً من ذلك فمن الأحرى رؤيتها كوجهة نظر أخلاقية وكتصور للعالم الاجتماعى نشأ بشكل غامض (كمفاسيه) من أعماق عقول البشر الذين لهم قدرٌ مشترك.

وكان لتفسير سوريل للفكر الاشتراكى على أنه الشكل المفاهيمى للصراع الطبقي البروليتارى تأثير مباشر بطبيعة الحال على كتاب لوكاش Lukács "التاريخ

والوعى الطبقي^(٤٧) History and Class-Consciousness حيث يبرز (كما هو الحال عند سوريل) المشاكل والمفارقات المعروفة. وتدور كل هذه المشاكل حول مفارقة مرجعية الذات self-reference. ويبدو ادعاء أن الاشتراكية، مثلها مثل كل الأيديولوجيات، رؤية للمجتمع تولدت عند موقع. مشاركة بعينه وتخدم مصالح بعينها، هو نفسه به جانب خاص بادعاء مطلق من الناحية المعرفية تشكل عند نقطة الحياد بين المصالح المتنافسة والرؤى الكلية المرتبطة بها التي تتكرها نظرية الأيديولوجيا العامة. والطريقة الأخرى لبيان المشكلة هي القول بأن الأحكام القائلة بأن المعتقد الفلاني أيديولوجي الطابع تعتمد دائماً على النظرية. إضافة إلى ذلك، فلا بد أن النظرية التي يفترضها أى حكم كهذا تحصل على حصانة مميزة نتيجة لإضافتها الطابع النسبي على موضوعها، ما لم يكن لها أثر ضار بها. وتبرز هذا المشاكل في نظرية سوريل الخاصة بالأسطورة أكثر من بروزها فيما يقوله ماركس عن الأيديولوجيا.

ليس قصدي هنا التعليق مباشرة على هذه المسائل، غير أن ملاحظة واحدة تتعلق بالطريقة التي طور بها خلفاء سوريل فكره تستحق العرض. ففي كتابات ميخلز^(*) Michels ومدرسته نجد استمراراً لأعمال سوريل وحلاً في الوقت نفسه لبعض مشاكلها التي تجسد نقد ميخلز لبعض تجاوزات سوريل. وبالطبع فإن الفكرة الأساسية في نقد ميخلز لسوريل تكمن في إنكاره الافتراض القائل بإمكان أن تتحول النقابات الثورية، مثلما كان يأمل سوريل، إلى وسائل لاستعادة الحيوية الأخلاقية ricorso، أى للتجديد وللحيلولة دون وقوع التدهور. ويقدر ما كانت النقابات تعمل كأدوات للصراع الطبقي الحقيقي، مع وجود أهداف متوسطة المدى وكذلك طويلة المدى تتطلب بحث الميزة الاستراتيجية والتكتيكية، فقد كان من المحتم أن تتعرض سلامتها المضادة للذرائعية والمعادية للسياسة للضرر؛ فالضغط الناجم عن الصراع شبه العسكري هو نفسه الذي يولد نخبة وأقلية لها مصالح مختلفة عن مصالح

(*) روبرت ميخلز عالم اجتماع ألماني اشتهر بكتابه "الأحزاب السياسية" الذي يتضمن وصفاً لقانون حكم القلة الحديدي. وهو تلميذ لماكس فيبر. ترك الحزب الاشتراكي وصار فاشياً وانتقل للإقامة في إيطاليا التي أصبح فيها نقابياً ثورياً. (المترجم)

الأغلبية البروليتارية. باختصار، كان ميخلز يرى أنه ليس هناك ما يدعو للظن بأن النقابات المهنية معفاة من المصير الذى آلت إليه الأحزاب الاجتماعية الديمقراطية.

وبقدر ما يكشف نقد ميخلز عن توتر معرفى فى فكر سوريل بقدر ما يشى فى الوقت نفسه بنقطة ضعفه العملية؛ فالتوتر قائم بين تلك المجالات من كتابات سوريل التى تتناول شرح النظرة الكلية والأخلاقيات البروليتارية وبين المجالات الأخرى التى يكون فيها سوريل مُنظراً لنشوتها وأوضاعها، فما يفترضه فى الأولى يبدو قابلاً للكثير من الجدل بالنسبة للثانية. علاوة على ذلك، فهو يصل إلى نروة تألقه عندما يبدو وكأنه يروج لعلم واقعى خاص بالقوة والحركات الاجتماعية من ذلك النوع الذى كان سوريل يزدريه. وبما أن هذين الجانبين، التشخيصى والتنبؤى، من فكر سوريل لم يكونا قط مميزين تمييزاً واضحاً، فقد أفسد الواحد منهما الآخر مراراً. وهكذا لا نجد فى أى موضع عند سوريل أى اعتراف نظرى بالحد التاريخى لوجهة النظر البروليتارية التى كان قد بحث أساطيرها الحاكمة بحثاً شعرياً. كما أنه ليس هناك موضع يعترف فيه سوريل بأن وجهة النظر التى يعرضها هى وجهة نظر خاصة بتجمعات اجتماعية بعينها فى مرحلة بعينها من تطورها، فى بيئة اقتصادية وسياسية محدّدة (سرعان ما يجرى تغييرها). هذا هو ثمن امتناع سوريل عن وضع نظريات كبرى للتاريخ، حتى إن ما يقوله عن حركة الطبقة العاملة وأخلاقياتها غير تاريخى بالمرّة. وإذا كان سوريل يسلم دوماً بالطابع المضللّ لآماله الخاصة بالبروليتاريا، فإننا نجد فقط فى مغازلته الأخيرة للجماعات الوطنية الراديكالية التى بدا له أن موقفها المعادى للبرجوازية يقدم احتمالاً للـricorso وللنهضة الثقافية ظل حتى آخر أيامه يتصورها بطريقة سياسية (وإن كانت شديدة التميز).

خاتمة

يستدعى كل من المفكرين الثلاثة الذين ناقشتهم ونقدتهم عناصر من فكر ماركس ويطورها في اتجاه مشروع ومثمر في بعض جوانبه، وكما هو حال فكر ماركس ككل، يعرض كل من هؤلاء المفكرين بقدر أكبر من التفصيل جانباً من إسهام ماركس، ويتضح تحت الضغط أنه قابل للتدخل إلى شرائح عديدة مميزة تميزاً صريحاً لا لبس فيه. وجوهر نقدي لكل من هؤلاء الكتاب هو أن نسق الأفكار الماركسي بنطوى على قدر من التزعزع وعدم الاستقرار الاستمولوجي يضاعف من قدرته على الإسهام الفعال في البحث العقلاني. وعلى الرغم من أنه يحرر الفكر من بعض أشكال التقييد الاستبدادي، فإنه يخلق مكانها في الوقت ذاته عقبات جديدة أمام البحث المحرر.

قد يسأل سائل عند هذه النقطة: ما هي النتيجة التي قد يمكن التوصل إليها فيما يتعلق بمكانة تصور الطبيعة البشرية في المشروع الماركسي؟ وربما يبدو أن جزءاً كبيراً مما قلته يدعم رؤية مماثلة لرؤية الأسدير ماكنتاير^(٤٨) Alasdair MacIntyre، حين ينكر إمكانية الفصل في النزاعات الاجتماعية والأخلاقية بالاحتكام إلى رؤية خاصة بالطبيعة البشرية. فهو يشير إلى أنه لا يمكن أن يكون لأية رؤية للطبيعة البشرية أهمية عملية لأن كل تراث أخلاقي يحمل معه رؤيته الخاصة للطبيعة البشرية. وسوف يرى كل منا نفسه من ناحية الممارسات الأخلاقية التي نفق فيها، وسوف تشكل الممارسات الأخلاقية التي ننتمي إليها تصورنا للطبيعة البشرية ذاته. وهو لا يقتضى هذه الرؤية الشكوكية الراديكالية التي قد يبدو أن ما قلته في نقدي لكوهن بشأن عدم تناسب ثقافات الحياة وأشكالها المختلفة يؤيدها. وهي قد تكون مثالية من ذلك النوع الذي يجاهد ضده ماركس (وكوهن^(٤٩)) لافتراض أن الإنسان يمكنه أن يكون ما يحاول جلب نفسه عليه. وهذه رؤية لم يستلزمها نسق ماركس ولم يعبر عنها هو قط. ومن المهم أن نحاول إثبات ما قد يعد قيوداً بيولوجية على أي نوع محتمل من الطبيعة البشرية، ويسهم منظرو البيولوجيا الاجتماعية في هذه المسألة حتى وإن كان حدسهم الإيجابي

خاطنا. إلا أنه حتى نظرية قيود الإنسان البيولوجية، أو أى جزء منها، لا يمكن اعتبارها نظرية اجتماعية كذلك. وإذا كان تصور الطبيعة البشرية هو أمر لا سبيل لاستغناء النظرية الاجتماعية عنه، فمن المهم أن يفهم ذلك باعتباره مقدمة للنظرية وليس الأساس الذى تقوم عليه.

غير أن ماكنتاير بدا أنه يسير فى الاتجاه الصحيح حين أنكر أن أى تصور للطبيعة البشرية (أو النظرية الاجتماعية التى تجسد رؤية الإنسان أو تفترضها) يمكن أن تكون له أهمية عملية أو أخلاقية. وهذه نتيجة مدمرة للماركسية بصورة كبيرة بغض النظر عن النمط الاستمولوجى الذى تُصاغ فيه افتراضاتها. ذلك أنه سواء أكان طابع أفكار الماركسية وفرضياتها ميتافيزيقيا أم علميا أم أسطوريا، فإن شراحها يفترضون دائما أنها قادرة ليس فقط على إلقاء الضوء على السلوك، بل قادرة كذلك على توجيهها وإلهامها.^(٥٠) وأدى سير الممارسة والتطبيق جنبًا إلى جنب بهذه الطريقة إلى حدوث ارتباك شديد للمقولات فى الفكر الحديث لم نفق منه إلا مؤخرًا. ولكن هذه قصة أخرى لا مجال لروايتها هنا.^(٥١)

ضد كوهن عن اللاحرية البروليتارية^(١)

طرح ج.أ. كوهن من خلال سلسلة من الأبحاث المهمة حجة قوية تؤيد ادعاء أن المؤسسات الرأسمالية سلبت العمال حريتهم.^(٢) وتمثل حجته تحديًا قويًا لمن يظنون (مثلًا) أن المؤسسات الرأسمالية هي أفضل ما يعزز الحرية. إلا أنه رغم ما تبدو عليه حجة كوهن من قوة فمن الممكن بيان ما بها من عيوب وأخطاء فى العديد من نقاطها المهمة. وهى ليست حجة واحدة، بل ثلاث على الأقل، وأحد أهداف نقدى لكوهن بشأن هذه المسألة هو التمييز بين خطوط التفكير المنفصلة العديدة التى تشكل معًا حجته الخاصة بلا حرية unfreedom العمال كطبقة فى ظل الرأسمالية. يقول كوهن عن العمال إنهم قد صُيِّروا لا أحرار unfree بواسطة مؤسسات الملكية الخاصة التى يعتمد عليها النسق الرأسمالى، حتى أنهم مضطرون لبيع طاقة عملهم فى ظل الرأسمالية. وعلى عكس ما يقوله كوهن، سوف أؤكد أن كل نوع من اللاحرية التى يبين هو أنها موجودة فى ظل الرأسمالية له مقابل مباشر فى ظل المؤسسات الاشتراكية. ولهذا السبب لا تثبت حجج كوهن شيئًا بخصوص تأثيرات المؤسسات الرأسمالية على الحرية. والواقع أن جوهر حجج كوهن مجموعة من البديهيات المفاهيمية بشأن الحرية الفردية والجماعية، والقوة والعدل، القابلة للتطبيق حيثما وجدت هذه المفاهيم لنفسها موطئ قدم. وفى إطار تفكير كوهن - الذى يطبق فيه منهجًا فلسفيًا للتحليل المفاهيمي آيل إلى الزوال على لغة الحوار الليبرالى التقليدى - تكون هذه البديهيات غير قابلة للجدل. وهى فى الوقت نفسه لا تقول لنا شيئًا ذا أهمية عن أثر المؤسسات الرأسمالية والاشتراكية على حرية العمال. والأمر الأكثر خصوصية هو أن حجج كوهن لا تقول لنا شيئًا عن الحرية النسبية للعمال فى ظل المؤسسات الرأسمالية والاشتراكية. وسوف أقدم عددًا من الحجج حول الافتراض القائل بأنه من المرجح أن يكون العمال كطبقة أقل

حرية بكثير فى ظل الاشتراكية مما لو كانوا فى ظل الرأسمالية. ومع ذلك فحتى لو كانت حججى الخاصة بكبر حرية العمال فى ظل الرأسمالية عنها فى ظل الاشتراكية غير حاسمة، فإن حجة كوهن الخاصة باللاحرية البروليتارية تبدو غير مقنعة بوضوح.

الملكية الخاصة والرأسمالية والحرية

يقول كوهن بادئ ذى بدء إن الرأسمالية لا يمكن أن تصنع الحرية (حتى الحرية الاقتصادية) أو تتعادل معها، لأن المؤسسات الرأسمالية تقوم على الملكية الخاصة أو تشملها. ويؤكد كوهن مقولة أن الملكية الخاصة تقيد الحرية بالضرورة. (ولدعم حجتي، سأسير على نفس منوال كوهن فى التعامل مع كلمتى freedom وliberty (حرية) على أنهما مترادفتين. ولكن دون الإقرار بأية فرضية عامة تخص ترادفهما). ويقول كوهن مؤكداً: "تقوم الاقتصادات التجارية على الملكية الخاصة؛ فبإمكانك فقط أن تبيع وتشتري ما هو ملك لك أو ما يصير ملكاً لك. وينتج عن هذه الاقتصاديات تقييد الحرية على نطاق واسع. فهذه الاقتصاديات هى بئى معقدة للحرية وللأحرية."^(٣) وهو يشير فى مقال لاحق إلى أن "الملكية الخاصة تعتبر إلى حد كبير جداً طريقة لتوزيع الحرية واللاحرية لها خصوصيتها. وهى ترتبط بالضرورة بحرية الملاك الفرديين فى أن يفعلوا ما يحلو لهم بما يملكون، ولكنها تسحب بالضرورة كذلك الحرية ممن لا يملكونها. فإدراك الرأسمالية باعتبارها عالم الحرية أمرٌ فيه إغفال لنصف طبيعتها."^(٤) ويوضح كوهن فى الورقة الأخيرة ما يعنيه بشكل أكثر تنظيمًا: "لو أن الدولة منعتنى من عمل شئ ما أريد القيام به، فمن الواضح أنها تضع بذلك قيدًا على حريتى. ولنفترض حينئذ أنى أريد القيام بعمل ينطوى على استخدام للملكية يحظره القانون، كأن أرغب مثلاً فى نصب خيمة فى حديقة منزلك الخلفية الكبيرة، فمن المحتمل أن تتدخل الدولة نيابةً عنك، إذا حاولت الآن عمل الشئ الذى أريده، وسوف أعانى حينئذ من قيد على

حريتي. وينسحب الشيء نفسه على كل استخدام غير مسموح به لأي جزء من أجزاء الملكية الخاصة بواسطة من لا يملكونها، وهناك دائماً من لا يملكون، إذ إن 'امتلاك شخص واحد ملكية خاصة لشيء ما يفترض عدم امتلاك الأشخاص الآخرين للشيء نفسه'.^(٥) ويستخدم كوهن في مقاله الأول مثلاً شبيهاً للتدليل على هذه النقطة ذاتها: 'نفترض أنني رغبت في أخذ يخت مستر مورجان والقيام بجولة بحرية. من المحتمل حينئذ أن يمنعني المالك، وأن يساعده على ذلك آخرون ممن ينفذون القانون. معنى ذلك أنه لا يمكنني عمل الشيء الذي أُرغب فيه، لأن الآخرين يتدخلون. ولكن الحرية كما وصفها نافرصن Naverson بتعقل هي 'فعل ما نشاء دون تدخل الآخرين'. وبذلك فأنا افتقر إلى الحرية في هذه الحالة'.^(٦)

حجة كوهن إذن هي أن مؤسسات الملكية الخاصة تقيد الحرية، لأن وجودها أو فرضها ينطوي على تقييد لتصرفات بعض الأشخاص الذين يريدون أن يفعلوا ما يشاءون. وهو هنا يتبنى وصف نافرصن للفظ الحرية على أنه يعني 'فعل ما نشاء دون تدخل الآخرين'، حين يقول إنه "حين لا يستطيع رجل أن يفعل ما يشاء، لأن الآخرين سوف يتدخلون، فهو لآخر".^(٧) ولكي أُقيّم حجة كوهن هذه، سأسير على منواله في تبنيه لتعريف نافرصن.

إذا كانت مقولة كوهن هذه تهدف إلى بيان أن تقييد الحرية الذي تقوم به مؤسسات الملكية الخاصة تتفرد به الملكية الخاصة وتتميز به فهي مقولة باطلة. إنها تعتمد من ناحية على أن حرية شخص ما، مثلها مثل الملكية الخاصة لشخص ما، تستتبع دوماً تقييد آخر أو لا حريته، فإذا كان لشخص ما حرية أن يفعل أي شيء، فإن هذا يعني على الأقل ألا يمنعه الآخرون من عمل هذا الشيء. ولكن هذه الفرضية الخاصة بتلازم الحرية واللا حرية - النظرية القائلة بأن امتلاك الحرية أو ممارستها يفترض أو يستلزم دوماً وجود قيد للحرية - لا صلة لها بفكرة الملكية. فحرية الشخص في أن يفعل شيئاً ما يكون ظلها هو لا حرية أشخاص آخرين في منع ذلك الشخص من فعل هذا الشيء (أو التدخل في تصرفات هذا الشخص)، تماماً مثلما أن امتلاك شخص لشيء ما يكون ظله عدم امتلاك الآخرين

له. وهذه حقائق شكلية تمامًا داخل خطاب بعينه عن الحرية، ولا نقول لنا شيئاً عن وزن اللاحريات التي تولدها مؤسسات الملكية الخاصة أو أهميتها.

قد يكون بالإمكان عرض الملاحظة السابقة بطريقة أخرى. ذلك أن كل مؤسسات الملكية - الرأسمالية أو الاشتراكية أو الإقطاعية أو أيًا ما كانت - تفرض قيودًا على حريات من يعيشون في ظلها، وهو أمر يصدق على كل أنساق الملكية حيث هناك الكثير من الأشياء التي يرغب أشخاص في القيام بها ويمنعون من ذلك. وهذا تقتضيه الحقيقة الجلية التي نقول إن كل أنساق الملكية تجسد في القواعد القانونية والأخلاقية التي تخلق الفرص وتقيّد خيارات من يعيشون في ظلها، حيث يكون لهذه الفرص والخيارات أثر مهم على حريات الجماعات المختلفة التي تتأثر بها. وبشكل أوضح ما يكون، فإنه بقدر ما تُفرض القواعد الأخلاقية والقانونية التي تساعد على وضع نسق للملكية، سوف يُمنع من يرغبون في التصرف، أو يحاولون التصرف بطرق تحظرها القواعد، من القيام بذلك، أو على الأقل سيكونون مهدين بمثل هذا المنع، وبالتالي سيتقلص حجم الحرية. ويُنشَق هذا بوضوح على أي مؤسسة ملكية. وقد يبدو أن حالة الطبيعة الهوبزية، التي لا يملك فيها أحد شيئاً لعدم وجود قوانين قابلة للتطبيق بشأن الملكية، هي وحدها التي تمثل استثناءً لهذه الحقيقة. وحتى هناك، حيث لا يوجد نسق ملكية بل واقع امتلاك فحسب، فغالبًا ما سوف يُمنع الأشخاص من عمل ما يرغبون فيه نتيجة لامتلاك الآخرين أشياء يريدونها هؤلاء كي يحققوا ما يعتزمون القيام به. إذن، فهناك منع للحرية، ليس فقط في ظل مؤسسات الملكية، الخاصة أو الجماعية، ولكن في أي مجتمع يمتلك فيه أي شخص أي شيء؛ أي في أي ظرف من ظروف الحياة الاجتماعية الفعلية والمتخيلة.

ربما أمكن شرح هذه الحقيقة شديدة الوضوح بالمثال التالي: لنفترض أن هناك مجتمعًا ما وسائل الإنتاج فيه ملكية مشاع common ownership ولا يتمتع مواطنوه إلا بحق الانتفاع باعتبارهم أفرادًا يعيشون فيه. ولنأخذ مثلاً قبيلة ساحلية تعيش على الصيد ووسائل إنتاجها هي القوارب. القوارب ملك للمجتمع القبلي

ككل، ولكن كل فرد من أفراد القبيلة له حق الانتفاع بها. فكيف لمؤسسة الملكية المشاع communal ownership هذه أن تؤثر على حرية أفراد القبيلة الذين يعيشون في ظلها؟ من الواضح أن هناك أشياء كثيرة قد يرغب أبناء القبيلة كأفراد في عملها ويجري التدخل فيها أو منعهم من القيام بها. فهم لا يمكنهم استخدام القوارب مرات أكثر أو لفترات أطول مما تسمح به قواعد حق الانتفاع. ولا يمكن لأحد أبناء القبيلة أن يأخذ قاربًا من القوارب. (دون أن يكون معرضًا لخطر العقوبات) لاستخدامه الحصري والدائم، أو أن يقدم أحد القوارب على سبيل الهدية أو البيع أو الإيجار لفرد من خارج القبيلة. وإذا حاول فرد من القبيلة فعل أى من تلك الأمور، فسوف تطبق عليه قواعد الملكية الخاصة بهذا النسق من الملكية المشاع. ذلك أن القبيلة قد تخلعه أو تعاقبه بتجريدته من حقوق الانتفاع بالقوارب. وإذا كان نسق ملكية وسائل الإنتاج في القبيلة مشاعًا بحق، وليس نسق ملكية مشتركة corporate ownership، فلن يكون لابن القبيلة "سهم" في وسائل الإنتاج يمكنه أخذه معه إن هو اختار الرحيل عن المجتمع المحلي. وقد تسمح القبيلة ببيع حق الانتفاع بالقوارب، ولكن بالقدر الذى لا يضعف نسق الملكية المشاع للقوارب. ولهذا السبب تكون لنسق الملكية المشاع الحقيقي آثار واضحة على حرية الهجرة من المجتمع. فقد لا يكون هناك تدخل في الرحيل عن المجتمع المحلي، ولكن سيكون القيام بذلك أصعب، حيث سيضطر من يرغب إلى الرحيل ومعه القليل، أو بدون شيء على الإطلاق. وبالمثل يصبح شراء وسيلة إنتاج جديدة صعبًا، أو مستحيلًا، بالنسبة لأبناء القبيلة كأفراد. وأيًا ما كان الأمر، فمن الواضح تمامًا أنه بينما يساعد نسق الملكية المشاع على خلق الحرية، ويزيد من حجمها في بعض الجوانب، فهو يقيدّها ويقلصها في جوانب أخرى. ويمكننا القول بأن الملكية المشاع هي إلى حد بعيد جدًا توزيع للحرية واللا حرية. وكما هو حكم أى نسق للملكية، فالملكية المشاع هي بنية مركبة من الحرية واللا حرية. والتفكير في الملكية المشاع على أنها عالم من الحرية فيه إغفال لنصف طبيعتها.

ويمكن أن تتضح هذه النقطة بشكل أكبر حين نبحث مثال كوهن نفسه الخاص بالملكية المشاع: "يمتلك الجاران 'أ' و 'ب' مجموعات من الأدوات المنزلية. وكل

منهما لديه أدوات يفتقر إليها الآخر. فإذا احتاج 'أ' أداة من النوع الذى يمتلكه 'ب'، فحينئذ لا يكون حراً فى أخذ أداة 'ب' لبعض الوقت، حتى ولو لم يكن 'ب' فى حاجة إليها فى تلك اللحظة، وذلك لكونها ملكية خاصة. والآن لتتخيل أن هذا الحكم مفروض، مما يجعل الأدوات ملكية مشاع بشكل جزئى؛ وهنا يمكن لكل منهما استخدام الأداة التى تخص الآخر دون استئذان، شريطة ألا يكون الآخر مستخدماً لها وأن يعيدها هو حين لا يكون فى حاجة إليها، أو حين يحتاجها الآخر، أيهما أسبق. وبناء على ما تكون عليه الأمور (وهذا شرط مهم، فنحن نتحدث كما ينبغي غالباً عن العالم الواقعى وليس عن الاحتمالات البعيدة)، فإننى أؤكد أن الحكم بجعل الملكية مشاعاً يزيد حرية استخدام الأدوات، فى أى مشهد معقول.^(٨)

من الصعب قبول حكم كوهن الوائق بأن الملكية المشاع للأدوات تعزز حرية استخدام الأدوات فى أى مشهد معقول. وهو يعترف بأن "الحكم الجديد يزيل بعض الحريات. فأى من الجارين ليس متأكداً من سهولة الوصول بنفسه إلى الأدوات التى كانت له بالكامل من قبل. وفى بعض الأحيان يُضطر للذهاب إلى جاره لاستعادة إحداها. كما أنه لا يمكنه الآن مطالبة الآخر بشيء مقابل استخدام الأداة التى لا يحتاج هو نفسه إليها. ولكن من المرجح أن تكون هذه القيود أقل أهمية من المدى المزداد للأدوات المتاحة."^(٩) ويبدو جلياً أن الحريات الأخرى الأكثر أهمية سوف يضيّعها الحكم بجعل الملكية مشاعاً. فهناك أولاً حرية الاشتراك فى التخطيط بعيد المدى بشأن استخدام الأدوات. وبما أنه بالإمكان أخذ الأدوات دون استئذان فى الوقت الذى لا تكون هناك حاجة إليها، فإنّ من الأسرّتين لا يمكنها المشاركة بشكل فعال فى التخطيط طويل المدى لاستخدام أدواتها. (قد يكون العجز فى ظل مشروع كوهن الخاص بالأسرّتين لوضع خطط استخدام الأدوات طويلة المدى وتنفيذها أثراً من آثار مشكلة أصغر خاصة بمشروعه. والمشكلة هى أنه لا يقول شيئاً عما سوف يتم فى ظله حين "تحتاج" الأسرّتان إلى الأدوات، أو ترغب فى استخدامها، فى الوقت نفسه.) وفقدان الحرية هذا على وجه التحديد هو ما يسفر عنه العجز عن وضع خطط طويلة المدى أدت فى مجتمعات كثيرة إلى الاستعاضة عن الأحكام الخاصة بحق الانتفاع بأحكام تقوم على الملكية الفردية،

مما يسمح بترتيبات تعاقدية لتأجير الأدوات وغيرها من الأصول الرأسمالية. يضاف إلى ذلك حرية تحديد معدل الإهلاك الخاص بالأدوات. ذلك أنه في العالم الواقعي، وهو العالم الذي نتحدث عنه وليس احتمالاته البعيدة، تبلى الأدوات نتيجة للأعمال التي تؤديها. فالأعمال المختلفة، وكذلك الطرق المختلفة لاستخدام الأدوات، تؤدي إلى هلاك تلك الأدوات بمعدلات متفاوتة وبطرق شتى، وفي ظل حكم يجعل الملكية مشاعاً لا يكون لأحد حرية تقرير معدل الإهلاك أو تنفيذ السياسات اللازمة لضمان ذلك. كما أنه لا يتمتع أحد بحرية تقرير الوقت الذي يجب خلاله إحلال الأدوات، لأنها استُهلكت أو لأن أدوات جديدة تؤدي العمل بطريقة أفضل باتت متوفرة، وهذه نقطة مهمة، وإن كانت نابعة من النقطة السابقة. ويتم الحصول على هذه الحريات وممارستها في ظل مؤسسات الملكية الخاصة التي تتلاشى أو تختفي في ظل الحكم الشيوعي. وهي حريات مهمة لمستخدمي الأدوات. ولا بد أن ينتقص فقدانها في ظل الحكم الشيوعي من حرية استخدام الأدوات في جوانب مهمة لم يأت ذكرها فيما قاله كوهن عنها.

قد يكون هناك اعتراض على أن هذا النقد يعتمد على تأويل كوهن باعتبار أنه يفترض وجود ملكية مشاع كلية، في حين أن ما يعرضه ليس سوى الملكية المشاع الجزئية. ولست متأكداً من الطريقة التي يجب أن نفهم بها الملكية المشاع الجزئية للأدوات. ولكن قد يبدو من الناحية الأكثر طبيعية أن معناه هو أنه عندما تتعارض حاجة مالك ما إلى استخدام الأداة مع حاجة جاره إليها فإن حاجة المالك تجبُّ حاجة الجار. وحينئذ لا يكون للجار حق الملكية الحرة غير المقيدة في الأداة، ولكن يمكنه دائماً الاحتفاظ بالأداة أو استعادتها من الجار حين يريد استخدامها. وعلى عكس هذا التأويل لمشروع كوهن، فإني أؤكد أن وصفه هذا لا يمكن أن ينسحب على أي نسق لحقوق الملكية يصلح في العالم الواقعي. فمن ذا الذي يقرر متى يحتاج المالك الأداة، ومن الذي يُحكم النزاع بشأن وقت حاجته إليها؟ وإذا رفض المالك تسليم الأداة للجار، لاعتقاده أن استخدام الجار لها سوف يهلكها إلى حد أنه لا يمكنه استخدامها في المستقبل، فهل يكون تصرفه في هذه الحالة في حدود حقوقه في ظل مشروع الملكية المشاع الجزئية؟ وهل سيكون كذلك إن هو

احتفظ بالأداة على أساس أنه غير متأكد من المدة التي يحتاجها خلالها للقيام بعمل ما هو مشغول فيه حالياً، أو يوشك أن يبدأه؟ فى عالم الواقع من المعقول افتراض أن مشروع الملكية المشاع جزئياً، الذى يتحول إما إلى ملكية خاصة بالكامل للأدوات أو ملكية شيوعية بالكامل لها، يجب عن هذه الأسئلة. ولهذا السبب فإن مشروع الملكية المشاع جزئياً نقطة وسط غير قابلة للتطبيق ولا يمكن الاستعانة بها للرد على النقد الذى سقته من قبل. وعليه فأنا أختلف مع هذا التفسير، وأفترض أنه إذا كان لمشروع كوهن أن يصبح بديلاً حقيقياً للملكية الخاصة للأدوات، فلا بد أن يشمل الملكية المشاع الكاملة لها.

قد يكون هناك اعتراض آخر على تغيير معنى الحرية هنا من الحرية باعتبارها عدم التدخل فيما يرغب المرء فى عمله إلى معنى يكون المقصود فيه بالحرية هو الخيارات المتاحة.^(١٠) و ليس هذا اعتراضاً سخيلاً، ولكنه اعتراض بلا أساس. فإذا رغب كل مستخدم للأداة فى تخطيط استخدام طويل المدى للأدوات، أو فى تحديد معدل إهلاكها، أو فى تنفيذ قرار بشأن إحلالها، فسوف يُمنع من ذلك ما لم يوافق مستخدمو الأدوات الآخرين على رغبته. وكما هو الحال فى ظل مؤسسات الملكية الخاصة، حيث يكون للمالك حق النقض فى مواجهة غير المالكين فيما يتعلق بالاستخدامات المخصصة لها ملكيته، ففى ظل الملكية المشاع يتمتع كل مشارك فى مشروع الملكية المشاع طبقاً للأحكام المكونة للمشروع بحق النقض فيما يخص استخدامات الأصول المشاع. وفى مثال كوهن يمكن لأى فرد من أفراد مشروع الملكية المشاع الاستعانة بالحكم الشيوعى ضد أى من الاستخدامات التى ذكرتها. ومن المؤكد أن هناك احتمالاً منطقياً بأن يتفق كل الملاك المشتركين على الاستخدامات التى أشرت إليها، كى لا يُمنع أحد فى الواقع من فعل ما يريد. وفى عالم الحقيقة، حيث يكون للأشخاص أغراض وقيم ومعدلات لأفضلية الوقت تتسم بالاختلاف، نجد أن هذا الاحتمال أبعد ما يكون عن الواقع. ولكن حتى لو كان واقعياً - حيث يمنح تحولاً اشتراكياً للطبيعة البشرية وبالتالى قدرًا أكبر من الانسجام بين الملاك المشتركين - فسوف يكون غير ذى صلة بالقضية المطروحة؛ فالحرية بمعنى عدم التدخل تُقلص، كما يظن كوهن نفسه على ما يبدو،^(١١) ليس

فقط حين لا يمكن لشخص ما أن يتصرف فى الواقع كما يشاء (بسبب تدخلات الآخرين)، بل كذلك حين يكون صحيحاً أن هناك من يتدخل فى تصرفه إن هو تصرف بناءً على رغبات ليست لديه فى الواقع، وهو ما يتنافى مع الحقائق. وهكذا فعند كوهن على سبيل المثال، يُحرّم مستخدمو الأدوات من تحديد معدلات إهلاك الأدوات وغير ذلك، حتى وإن لم تكن لديهم الرغبة فى تحديدها. وهم يُحرمون من هذه الحرية لأنهم إذا رغبوا فى ذلك سوف يُستعان بالحكم الشيوعى ويطبق عليهم. وحينئذ سوف يُمنعون من التصرف بالطريقة التى يرغبون فى التصرف بها. ولا جدال فى أن هذه مجموعة حقيقية ومهمة من الحريات ضاعت بتلك الطريقة. بل إن هذه حريات سيصيبها الوهن أو النقص إذا جرى تقييد الحكم الشيوعى (رداً على المشكلات التى ذكرتها آنفاً) بواسطة حكم آخر - حكم الأغلبية مثلاً - من أجل الفصل فى قضايا إهلاك رأس المال والاستثمار. وحتى إذا قيّدت إجراءات اتخاذ القرار القائمة على حكم الأغلبية الحكم الشيوعى، فسوف يقضى رغم ذلك على حريات استخدام الأدوات المملوكة فى ظل مؤسسات الملكية الخاصة. صحيح أنه لو قبل الكل نتيجة قرار الأغلبية، حتى حين تكون ضد أفضلية البعض، فلن يكون بالإمكان القول بأن أى إنسان تعرض للقمع والقسر. إلا أن حرية البعض ستظل منقوصة، حيث إنهم (كما أشرنا فى حالة الموافقة بالإجماع) سوف يُقمعون فى الحالة التى تتنافى مع الحقائق التى لم يقبلوا فيها قرار الأغلبية. والسؤال الدقيق الذى طرحه كوهن يتعلق بما إذا كانت حرية استخدام الأدوات أكبر فى ظل الحكم الشيوعى غير المقيّد أم فى ظل الحكم الشيوعى الذى تقيده الإجراءات القائمة على حكم الأغلبية (أو غيرها)؛ غير أن هذه ليست المسألة التى يمكننى تناولها هنا. والأمر الذى لا لبس فى وضوحه هو أن حرية استخدام الأدوات المهمة مفقودة فى كلتا الحالتين.

من الصعب إذن فهم ثقة كوهن فى تأكيده أن حرية مستخدمى الأدوات، فى هذا المثال، قد جرى توسيعها على أى نحو معقول. ومن ناحيتى، فأنا أميل إلى الرأى المعاكس، وهو أن الحرية على أى نحو معقول قد جرى تقليصها بالنسبة لمستخدمى الأدوات فى مثال كوهن. إلا أننى لن أركز على تلك النقطة الأخيرة،

حيث إننى سوف أعود إلى مسألة الأحكام الخاصة بالحرية التى تراعى كل شىء فى قسم لاحق من هذا الفصل. ومن المؤكد أننى لا أنكر وجود حالات يكون فيها من المنطقى بالنسبة للرجال والنساء العقلاء أن يختلفوا فى أحكامهم بشأن الحرية التى تراعى كل شىء. وربما كانت تلك حال مثال كوهن. ويظل الأمر الذى لا خلاف عليه هو أن كلاً من نسقى الملكية الخاصة والمشاع يؤد الحريات واللاحريات ويوزعها، وأن كوهن لم يقل شيئاً يميل إلى بيان أن الملكية المشاع لها أفضلية من وجهة نظر الحرية.

تصور كوهن للحرية: استطراد

يجدر التوقف عند هذه النقطة كى نشير إلى أن التصور الذى يستخدمه كوهن فى عموم كتاباته عن الحرية البروليتارية ليس خاصاً بماركس، بل إنه تصور استمده هو من الخطاب الليبرالى القياسى. والحرية كما يُنظرُها كوهن هى عدم التدخل فيما يقوم به الأفراد من سلوك بالطريقة التى يرغبون بها (أو قد يرغبون فى التصرف بها). وهذا تصور للحرية يدافع عنه بقوة كبيرة بنثام وطوره أشياخ برلين فى زماننا.^(١٢) ولهذا التصور الليبرالى للحرية، فى سياق مقولة كوهن، العديد من الملامح البارزة؛ فالحرية فيه مميزة عن سائر القيم. والحرية هى الحرية وليس العدل أو الرفاهية أو أى شىء آخر، إنها قيمة ضمن قيم كثيرة. (كل شىء هو ما هو عليه، وليس أى شىء آخر.) ويبدو أن كوهن يريد، بصورة عامة فى الواقع، العمل بمفهوم الحرية الخالية من القيمة والمحايدة من الناحية الأخلاقية، وذلك لكى تكون الأحكام الخاصة بالحرية دعاوى إمبريقية وليست معيارية. وهذه نقطة سوف أعود إليها فى موضع لاحق من هذا الفصل. مرة أخرى، يمكن القول إن الحرية تُعزى إلى الأفراد وليس إلى الزُمر أو الجماعات أو الطبقات. وهذا هو واقع الحال (أو هكذا يبدو) حتى حين تكون الحرية، التى يُنظرُ لها كوهن، شكلاً من أشكال الحرية الجماعية. وأخيراً، فالحرية كما يتصورها كوهن هى مسألة درجة، نظراً لأن التدخل فيما يريد بعض الأشخاص عمله قد يكون أقل بالنسبة

لغيرهم. وعلى سبيل المثال، وحسبما يقول كوهن، فعادة ما يكون أصحاب الأملاك في المجتمع الرأسمالي أكثر حرية من غير الملاك. وفرضية كوهن على وجه التحديد هي أن أصحاب الأملاك في المجتمع الرأسمالي يتمتعون بالحرية التي يفتر إليها البروليتاريون.

من الواضح إلى حد كبير أن هذا التصور الذي يطرحه كوهن هو تصور شديد الليبرالية للحرية، ولا يقر نقاد الليبرالية، مثل أرنت Arendt أو ماركوزه، بصحته^(١٣). وإذا كان هذا التصور ينسجم مع الاستخدام العادي فهو ينسجم مع الاستخدام الخاص بالمجتمعات الليبرالية. ولا يقل عن ذلك وضوحًا أن تصور الحرية الذي يستخدمه كوهن ليس خاصًا بماركس. وقد قيل بطريقة مقنعة في مواضع أخرى إن رؤية كوهن للحرية ليست مميزة عن رؤية ماركس فحسب، بل هي غير متوافقة أو متكافئة معها.^(١٤) ورغم أنني لا أرغب في تكرار تلك المقولات هنا، فإن هناك بعض النقاط ذات الطابع الموجز والدوجماتي تستحق التوضيح حتمًا فيما يتعلق بأوجه التناقض الكثيرة بين فكرة كوهن الليبرالية عن الحرية والتصور الذي استخدمه ماركس. ومن المهم بدايةً أن نشير إلى أن تصور ماركس الخاص بالحرية ليس خاليًا من القيمة من أية زاوية معقولة وإنما يقوم على القيمة؛ فهو يجسد رؤية مميزة للمنفعة البشرية أو يعبر عنها، مفادها أن المنفعة البشرية موجودة في النشاط الإنتاجي التعاوني الواعي (وليس، على سبيل المثال، في السعي الفردي وراء المتعة أو في التأمل). كما أن الحرية في رؤية ماركس لا تُعزى في المقام الأول إلى الأفراد، بل إلى النوع البشري نفسه وللأفراد فقط باعتبارهم أمثلة منه (أو ربما بصفتهم أعضاء في الطبقات الاجتماعية المختلفة التي تشكل نوعًا من كشف الذات التاريخي للنوع في تجلياته ما قبل الشيوعية). لهذا السبب، ليس واضحًا بالمرّة أن حرية الشخص يمكن أن تتضارب في الوصف الماركسي (وكذلك في وصف كوهن الليبرالي) مع حرية شخص آخر. وفي المجتمع الطبقي نجد أن حرية البروليتاري في أن يفعل شيئًا قد تتضارب في الواقع مع حرية الرأسمالي، بينما يبدو في المجتمع الشيوعي، كما يتصوره ماركس بشكل

إجمالي، أنه لن تكون هناك حالات مهمة تتضارب فيها الحريات. وأخيرًا، فإن
ماركس نفسه لم يقل بأن المؤسسات الرأسمالية جعلت البروليتاريين لأحرارًا بينما
جعلت الرأسمالين أنفسهم أحرارًا (أو حتى أكثر حرية) في ظلها. فمن المؤكد أن
ماركس كان يرى أن كلاً من الرأسماليين والبروليتاريين لا أحرار في ظل
الرأسمالية، حتى إذا ألغت حرية الرأسمالي المتضاربة حرية البروليتاري في أن
يفعل شيئاً ما. كما يرى ماركس أن الحرية منفعة جماعية وليس صفة من صفات
الأفراد، ولا طائل (في المجتمع الشيوعي على أية حال) من بحث كيفية تحكيم
النزاعات بين الحريات الفردية أو حلها. والسبب في ذلك أن ماركس كان يعتقد أن
تصوره للحرية بهذه الطريقة يسهم في تأسيس نقد أصيل للأفكار البرجوازية
الخاصة بالحرية.

أما حجة كوهن فتهدف، في المقابل إلى طرح نقد للفهم الليبرالي للحرية؛
فهو يرغب في البرهنة على أن المجتمعات الرأسمالية تتطوى على حريات مهمة
بمعيار الحرية الليبرالية نفسه.^(١٥) والفكرة الأساسية في نقدي لكوهن هي أن
حجته تستند إلى دعاوى من النوع الشكلي تمامًا، مما لا يعزز دعوى عيوب
الرأسمالية فيما يخص الحريات. وعليه، وباستثناء حجج ذلك القسم من هذا البحث
الذي أحاول فيه القيام بتقييم حقيقي للمؤسسات الرأسمالية والاشتراكية فيما يخص
حرية العمال، فإن نقدي لكوهن بدوره هو نقد جوهري. ومن أجل خدمة أهداف
مقولتي فإنني أقبل التصور الليبرالي للحرية، بصرف النظر عما إذا كان هذا
التصور يفي بالغرض أم لا، فتلك مسألة أخرى آمل تناولها في موضع آخر.

الحرية الفردية والحرية الجماعية

تقوم حجة كوهن الثانية، الخاصة باللاحرية البروليتارية، على ادعاء أن أي
فرد في جماعة من الجماعات قد يكون حرًا في أن يفعل الشيء الذي ليس لكل فرد
في الجماعة حرية القيام به. وبذلك قد يكون بمقدور أي عامل أن يصبح رأسماليًا،

فإن ذلك لا يستتبع بالضرورة أن العمال، باعتبارهم طبقة، قد أصبحوا أحراراً فى أن يفعلوا ذلك. (وأنا هنا أتبع تصور كوهن الخاص بالراسمالية الذى يتبع بدوره تصور ماركس. فهما يريان أن المجتمع الرأسمالى ليس مجرد مجتمع يتسم بالملكية الخاصة فى وسائل الإنتاج، حيث تتسم مجتمعات كثيرة- منها مجتمعات مزارعى اليوم^(٩) yeoman على سبيل المثال- بهذا الملمح، بل هو مجتمع لا يبد للأغلبية التى لا تملك من بيع عملها للأقلية الرأسمالية. وفى هذه المرحلة لن أناقش هذا الفهم للراسمالية، حيث سأشكك فى كفايته فى موضع لاحق). ويرى كوهن أن حرية العمال فى ظل الرأسمالية تعنى فى الواقع أن "كل فرد حر فقط بشرط ألا يمارس الآخرون حريتهم المشروطة بالمثل"،^(١٠) ذلك أنه "بالرغم من أن معظم البروليتاريين أحرار فى الإقالات من البروليتاريا، فالواقع أنه حتى بافترض أنهم كانوا جميعهم أحرار فى ذلك، فإن البروليتاريا طبقة مسجونة".^(١١) بعبارة أخرى، إذا كانت حرية أى عامل فى الخروج من طبقته تقوم على حقيقة أن معظم الآخرين يحاولون الخروج منها كذلك، فحينئذ تكون طبقة العمال لخرة، حتى إذا كان لكل عامل حرية أن يصبح رأسمالياً.

هذه الحجج التى نُكرت لأول مرة فى بحث لكوهن ظهر عام ١٩٧٩ جرى تطويرها فى بحث له ظهر فى عام ١٩٨٣. وهو هنا يستشهد بملاحظة ماركس أنه "فى هذا المجتمع البرجوازى يمكن لأى عامل أن يحوّل نفسه إلى مستغل لعمل الآخرين *exploiteur du travail d'autrui*. ولكن إذا لم يكن هناك عمل يمكن استغلاله، فلن يكون هناك رأسمالى ولا إنتاج رأسمالى".^(١٢) ويطرح كوهن الفكرة التى تتضمنها ملاحظة ماركس بواسطة هذا المثال:

وُضع عشرة أشخاص فى غرفة المَخْرَجُ الوحيد منها
باب ضخم وثقيل. وعلى مسافات مختلفة من كل منهم
يوجد مفتاح واحد ثقيل الوزن. من يلتقط هذا المفتاح -

(٩) طائفة من صغار مُلاك الأراضي الأحرار كانت موجودة فى إنجلترا. (المترجم)

وهو ما يقدر عليه كل منهم بدرجات متفاوتة من الناحية البدنية - ويذهب به إلى الباب سوف يجد، بعد اجتهد ومثابرة، طريقة لفتحه ومغادرة الغرفة. ولكنه إذا فعل ذلك فإنه هو وحده من سيمكنه مغادرتها. فهناك أجهزة كهروضوئية وضعها السجان تضمن أنه سوف يفتح بما يسمح فقط بخروج شخص واحد. وبعد ذلك يُغلق الباب، ولن يتمكن أى ممن داخل الغرفة من فتحه مرة أخرى. ومهما يحدث، فسوف يظل هناك تسعة أفراد على الأقل داخل الغرفة.^(١٩)

وانطلاقاً من هذا التشبيه، يقول كوهن:

كل شخص حر فى الاستيلاء على المفتاح ومغادرة الغرفة. ولكن فلنلاحظ الطابع الشرطى لهذه الحرية. فهو حر ليس فقط لأنه لم يحاول أحد من الآخرين الحصول على المفتاح، بل بشرط ألا يحاولوا... فلا يمكن لأكثر من واحد منهم ممارسة الحرية التى يتمتعون بها جميعاً. بل إنه إذا كان لابد لأحد من ممارستها، فسوف يفقدها الآخرون بسبب بنية الموقف. وبما أن حرية كل منهم متوقفة على عدم ممارسة الآخرين لحريتهم التى تتوقف كذلك على حرته، فيمكننا القول بأن هناك قدرًا من اللحرية فى وضعهم. فمع أن كلاً منهم حر بشكل فردى فى المغادرة، فهو يعانى مع الآخرين مما سوف أسميه اللحرية الجماعية.^(٢٠)

ربما تكون حجة كوهن هنا نسخة أكثر واقعية من فرضية تلازم الحرية واللا حرية، أو تطبيقاً ملموساً لها؛ فحرية تلك القلة من العمال الذين صاروا رأسماليين تفترض اللاحرية الجماعية لكثير من العمال الذي لم يصيروا كذلك. والآن تجدر ملاحظة أنه حتى هذه اللحظة ليس هناك شيء شديد الحسم والتحديد في هذه العلاقة بين الحرية الفردية واللاحرية الجماعية في ظل الرأسمالية. ولا نعرف ما العدد الذي يسقط حجة كوهن ممن يصبحون رأسماليين من العمال. لنفترض أن معظم العمال عاشوا فترة من حياتهم كرأسماليين. فهل يبطل هذا عزوُ اللاحرية الجماعية إلى الطبقة البروليتارية؟ ربما يُسلم كوهن بأنه لم يعد هناك وجود للحرية البروليتارية الجماعية في أي مجتمع يقضى معظم العمال فيه جزءاً من حياتهم كرأسماليين، إلا أنه قد ينكر أن النظام الاقتصادي الذي يمكن أن يحدث فيه هذا لم يعد نظاماً رأسمالياً واضحاً في رأسماليته. ويبدو هذا الإنكار غير منطقي. وفي افتراضنا وجود مجتمع يكون معظم العمال فيه رأسماليين خلال جزء من حياتهم، تكون المؤسسات الثتان تقوم عليهما الرأسمالية - الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وتخصيص السوق للرأسمال والدخل - محفوظتين على سبيل الافتراض. (وهذه هي النقطة الخاصة بافتراض أن معظم العمال يقضون فترة من حياتهم باعتبارهم رأسماليين.) ولا سبيل إلى إنكار أن كوهن قد يعترض على أن الرأسمالية تفترض بالضرورة وجود أغلبية بروليتارية بلا ملكية، وإذا اعترض على ذلك فسوف يكون اعتراضه ماركسي الأصل. وليس هذا بالسبب الكافي لقبول اعتراض كوهن، حيث إنه يصل إلى حد ربط المؤسسات الرأسمالية بشكلها الخاص بالقرن التاسع عشر الذي درسه ماركس، وبالتالي ينفي بادئ ذي بدء إمكانية وجود الرأسمالية التي هي بلا بروليتاريا. وسوف أعود إلى النقطة الأخيرة لاحقاً. وعلى عكس نقدي، قد يقول كوهن كذلك إنه سواء أكان العمال أحراراً أم لا في النسب الذي يمضون فيه جزءاً من حياتهم كرأسماليين مسألة تتوقف إلى حد كبير على مقدار ما يقضيه العمال من حياتهم كرأسماليين. ويبدو هذا جزءاً من قوة تأكيد كوهن على أن "القصد الواضح للزعم الماركسي هو أن البروليتاري يُجبر في (الوقت) t على الاستمرار في بيع طاقة عمله، خلال الفترة من t إلى $t + n$ ، مقابل

قدر لا بأس به من $n^{(21)}$ والقصد هنا غير منطقي؛ فإذا اضطّر معظم العمال إلى بيع طاقة عملهم لفترة صغيرة فقط من حياتهم، و(بعبارة أخرى) إذا أمضوا معظم حياتهم كراسماليين، فإنهم لن يكونوا بروليتاريين. والواقع أنه في هذا الظرف ستكون البروليتاريا قد اختفت، ومعها اللاحرية البروليتارية. إلا أنني احتكمت في الحالة الافتراضية إلى الاختفاء القريب للحرية البروليتارية الذي يحدث بموجب انتشار رأس المال بين العمال وليس بإلغاء المؤسسات الرأسمالية.

الموقف القياسي في الاقتصاد السياسي الماركسي هو بطبيعة الحال أن المجتمع الذي تصورته لا يمكن أن يوجد، أو لا يمكن أن يوجد لفترة طويلة؛ فسوف تمنع عمليات تركيز السوق وإفقار البروليتاريا انتشار رأس المال بين العمال، في حين أنه وحده الذي يرفعهم داخل الرأسمالية إلى ما هو أعلى من مكانة البروليتاريين. وهذا ادعاء إمبريقي في النظرية الاقتصادية نرى أنه موضع خلاف؛ فقد يُنظر إلى تطورات مثل نمو صناديق المعاش التقاعدية والنفقات العمالية ذات الأصول الرأسمالية الكبيرة على أنها تقدم أدلة على الاتجاه نحو نوع من الرأسمالية الخالية من البروليتاريا يشير إليه مثالي الافتراضى. ونمط مؤسسات الملكية الرأسمالية الخاص بكوهن، حيث الرأسمالى هو المالك الوحيد لوسائل الإنتاج، نمط ينطوى على مفارقة تاريخية ويتناسب كأحسن ما يكون مع الحياة الاقتصادية في بريطانيا في أوائل القرن التاسع عشر. فهو ليس وثيق الصلة بواقع أواخر القرن التاسع عشر الذى يشمل امتلاك العاملين للأسهم، وشراء حصص الإدارة، وارتباط الأجر بالأرباح. وقد يكون من السابق لأوانه، أو من قبيل التخمين، الإشارة إلى أن هذه التطورات تشهد على اتجاه إلى الرأسمالية التى هى بلا بروليتاريا. ومع ذلك، فإنه حتى وإن ظل مثالى افتراضيا بالكامل، فإنه سوف يوضح أن اللاحرية البروليتارية كما يتصورها كوهن، وبناءً على بنيتها أو منطقها، قد يمكن التغلب عليها أو القضاء عليها أو انتقاصها بطرق عديدة ليست الاشتراكية إلا واحدة منها (في أحسن الأحوال).

للمفوض الذى يشوب العلاقة بين الحرية الفردية واللاحرية الجماعية فى ظل الرأسمالية آثار من نوع آخر على مقولة كوهن؛ فكوهن يسلم بأن "اللاحرية

الجماعية تختلف مقاديرها، وأنها تزيد كلما قلت نسبة الحد الأقصى الذى يمكن أن يمارسها إلى العدد الإجمالى فى الجماعة".^(٢٢) (ويبدو هذا أثرًا خاصًا برؤية كوهن أن اللاحرية الجماعية مقدار متغير بحيث تتفاوت مقادير الحرية الجماعية كذلك. وسواء أكان هذا هو السبب فى كون ظرف الحرية الجماعية الكاملة مستحيلًا، حيث يستلزم وجود حرية جماعية وجود للاحرية جماعية أخرى، فهذه مسألة لا يمكننى متابعتها هنا.) وإذا كانت اللاحرية الجماعية بذلك مسألة درجة - وليس على سبيل المثال ظرفًا يكون فيه الأفراد أو لا يكونون - فحينئذ يكون المهم إلى حد كبير هو حجم فرص التحرر الفردى باكتساب المكانة الرأسمالية، ومقدار قابليتها للتغير. ومن المحتمل أنه كلما كان عدد البروليتاريين الساعين لأن يصبحوا رأسماليين أكبر، كانت فرص أن يصبحوا كذلك أكثر. ومن المؤكد عدم إمكانية استبعاد هذا الاحتمال بداهةً، وكما قلت آنفًا، فإن النظرية الإمبريقية التى قد تتكره هى الأقل إثارة للجدل وقبولًا للمناقشة. ويبدو أن حجة كوهن تقوم على افتراض أنه بغض النظر عن كبر عدد البروليتاريين الساعين لأن يصبحوا رأسماليين، يظل عدد فرض القيام بذلك ثابتًا، أو على الأقل لن يزيد زيادة كبيرة. وهو يوضح هذا الافتراض حين يناقش مثالاً آخر لللاحرية الجماعية:

لنفترض على سبيل المثال أن فندقًا يقيم فيه مائة سائح يوفر رحلة بالأتوبيس لأول أربعين يتقدمون للاشتراك فيها، حيث إن هذا هو عدد مقاعد الأتوبيس. ولنفترض أن ثلاثين فقط يريدون الاشتراك فى الرحلة. حينئذ أعتبر أن كل واحد من المائة حراً فى الذهاب، إلا أن موقفهم يشى بلاحرية جماعية.^(٢٣)

ويمضى كوهن قائلاً:

جالة الأتوبيس حالة خاصة إلى حد ما. ذلك أننا نميل إلى افتراض أن الإدارة وفرت أتوبيسنا واحدًا فقط لأنها

تتوقع، وتوقعها صحيح، أن أتوبسنا واحدًا سوف يكفى
لتنجية الطلب. وعليه فإننا نفترض كذلك أنه إذا أراد
عدد آخر الذهاب لجرى توفير عدد أكبر من المقاعد
المتاحة بما يكفى هذا العدد. ولو كان هذا كله صحيحًا،
فحينئذ سوف يتفق المقدار الممنوح من الحرية الجماعية
مع رغبات السائحين اتفاقًا غير قائم على المصادفة.
ومع أنه لا تزال هناك لحرية جماعية، فهي كما كانت
من قبل لحرية شكلية تمامًا. أما إذا افترضنا أن هناك
أتوبسًا واحدًا فى البلدة، ومثل هذا الافتراض مطلوب
للتماثل مع وضع البروليتاريين، فحينئذ تتعدى اللحرية
الجماعية كونها مجرد لحرية شكلية.^(٢٤)

يبدو افتراض كوهن القائل بثبات مجال فرص إفلات العمال من الوضع
البروليتارى، الذى يعترف أنه ضرورى للحجة المؤيدة للحرية البروليتارية،
افتراضًا تعسفياً كل التعسف. ولا يمكن الدفاع عن هذا الافتراض، إن كان قابلاً
للدفاع أصلاً، إلا بالرجوع إلى الافتراضات النظرية الاقتصادية الماركسية التى لا
يناقشها كوهن فى أى موضع، وهى افتراضات تتصل بالندرة النسبية لرأس المال
فى ظل النظام الرأسمالى. ومن المفترض أن هذه الندرة المزعومة هى التى تفسر
الادعاء بوجود عدد قليل جدًا من نقاط العبور من البروليتاريا إلى الطبقة
الرأسمالية. ولا أظن أنه يمكن القول بوضوح إن هناك أى بيان معاصر معقول
يؤيد ادعاء أن رأس المال عرضة لنوع من الندرة المتوطنة فى ظل الرأسمالية.
فالكثير من الأدلة الإمبريقية يثبت ما هو عكس هذا الادعاء فى أى حال من
الأحوال. بل إن هناك من الأدلة ما يشير إلى وجود حدس يتعارض تعارضًا
مباشرًا مع النظرية الماركسية، وهو الحدس القائل بأنه كلما زاد عدد العمال الذين
ينجحون فى أن يصبحوا رأسماليين كانت فرص الباقين لتحقيق ذلك أكبر. ويعنى
هذا أن القياس الخاص بالغرفة المغلقة التى يمكن أن يهرب منها شخص واحد

فحسب قد يكون مفضلًا كل التضليل. وقد يكون القياس الأفضل هو أن مجموعة تسعى إلى تسلق جبل ما، بحيث كلما زاد عدد أفراد المجموعة الذين ينجحون في القيام بذلك كان سحب من بقوا باستعمال قوة من سبقوهم إلى أعلى أيسر. وليس هناك ما يمكن قوله عن كون هذا القياس أفضل في تلاؤمه مع حالة الرأسمالية الحديثة من قياس كوهن. وعلى أية حال، فإنه في غياب نظرية معقولة تمنح العلاقة بين الحرية الفردية واللاحرية الجماعية في الرأسمالية التحديد والثبات اللذين يعترف كوهن بضرورتهما لحجته، فليس هناك ما يدعونا إلى الظن بأن اللاحرية البروليتارية ملمح ضروري من ملامح الرأسمالية. أو بعبارة مختلفة، فإن غموض العلاقة الذي يملأ كوهن بوجودها بين العمال الأفراد ووضعهم الطبقي لا يحد منه سوى الاستعانة بنظرية إمبريقية لا يقدم لنا أى سبب لقبولها.

الرفض الأكثر جوهرية لحجة كوهن هذه مختلف كل الاختلاف. فهو يركز على شرط الوصول المشترك أو المتزامن إلى فرصة ما أو عمل ما أو مكانة ما، والذي يحدده كوهن باعتباره شرطاً ضرورياً وجوهرياً للحرية كما يراها هو. ويحدد كوهن هذا الشرط، سلباً وضمناً، حين يحدد الشرط الضروري والكافي لللاحرية الجماعية. وهو يقول لنا: "يمكن تعريف اللاحرية الجماعية كما يلي: تعاني الجماعة من اللاحرية الجماعية فيما يخص نمط العمل 'أ' فقط إذا كان أداء كل أفراد الجماعة لـ 'أ' مستحيلًا."^(٢٥) ثم يوضح ذلك أكثر بقوله: "الوضع على وجه التقريب هو أن الشخص يشارك في اللاحرية الجماعية حين يكون ضمن الذين وُضعوا في هذا الظرف، بحيث يفقدون حريتهم الفردية إذا ما مارس عدد كافٍ غيرهم الحرية الفردية المناظرة."^(٢٦) ويبدو أن تعريف كوهن لللاحرية الجماعية يتباين تبايناً جذرياً مع جزء كبير من فكرنا القياسي. فنحن عادة لا نفترض أنه إذا لم يكن بإمكان أى مشترك في شبكة التليفونات أن يستخدمها في نفس الوقت، مثله مثل كل المشتركين الآخرين أو معظمهم، فإن الشبكة حينئذ تجعل فئة مستخدمي التليفونات برمتها لاحرة. وربما يؤكد كوهن أن هذا المثال ليس لافتاً للانتباه. ولنسلم بهذه النقطة. فإنا لا نظن أن هذا يمكن قوله عن الكثير من المؤسسات

الاجتماعية التي قد يقدّم لها وصفاً يتعلق باللاحرية الجماعية. ولنتأمل في هذا الصدد مؤسسة الحد الأدنى المضمون من الدخل (التي اقترحها ك.ب. ماكفرسون^(٢٧) C.B. Macpherson وغيره باعتبارها وسيلة للحد من مخاطر الحرية الفردية في الاشتراكية). فالحد الأدنى المضمون من الدخل يعتمد في وجوده، مثله مثل المؤسسات الاشتراكية الأخرى، على كونه يُستخدم في وقت واحد من قبل عدد صغير فحسب. وتتوقف حرية أى عامل في قبول الحد الأدنى المضمون من الدخل والعيش بهذا الحد الأدنى وحده على للاحرية معظم العمال الآخرين الذين يدعم عملهم مشروع الدخل المضمون.

يجعل مشروع الدخل المضمون، وفقا لتعريف كوهن، العمال كافة في المجتمع الاشتراكي لأحرار. ولنتذكر في هذا السياق قوله: تعاني الجماعة من اللاحرية الجماعية فيما يخص نمط العمل 'أ' فقط إذا كان أداء كل أفراد الجماعة لـ 'أ' مستحيلاً^(٢٨). بل إنه يمكننا المضي إلى ما هو أبعد من ذلك؛ فكل عامل اشتراكي حر في أن يعيش على الدخل المضمون، ليس فقط لأن معظم العمال الآخرين لا يعيشون على هذا الدخل، بل بشرط ألا يعيشوا على هذا الدخل. وحينئذ يكون كل عامل اشتراكي حر (في أن يعيش على الدخل المضمون) بشرط ألا يمارس العمال الآخرون حريتهم المشروطة كذلك. فلا يمكن لما يزيد على بضعة عمال استخدام ممارسة الحرية التي يتمتعون بها في وقت واحد. بل إنه إذا كان لابد من ممارسة ما يزيد على بضعة عمال لها في وقت واحد، فحينئذ سوف يفقد الآخرون جميعاً حتى تلك الحرية المشروطة بسبب بنية الوضع القائم. وبما أن حرية كل عامل اشتراكي متوقفة على عدم ممارسة الآخرين لحريتهم المتوقفة كذلك على عدم ممارسته لها، فيمكننا القول إن هناك قدرًا كبيرًا من اللاحرية في وضعهم. فرغم أن كلاً منهم على حدة حر في أن يعيش على الدخل المضمون، فهو يعاني مع الآخرين من اللاحرية الجماعية.

كما هو حال اللاحرية الجماعية التي يعاني منها البروليتاريون في ظل الاشتراكية، يعاني العمال الاشتراكيون كأفراد من للاحريتهم الجماعية فيما يخص

الدخل المضمون. "الوضع على وجه التقريب هو أن الشخص يشارك في اللحرية الجماعية حين يكون ضمن الذين وُضعوا في هذا الطرف، بحيث يفقدون حريتهم الفردية إذا ما مارس عدد كاف غيرهم الحرية الفردية المناظرة."^(٢٩) وعلى عكس اللحرية الجماعية الحقيقية، فإن لحرية البروليتاريا في الإطاحة بالرأسمالية لحرية جماعية، حيث إنه "لا يمكن لأى بروليتارى منفرد أن يكون حرًا في الإطاحة بالرأسمالية، حتى حين تكون البروليتاريا حرة في الإطاحة بها."^(٣٠) بهذا المعيار تكون لحرية العامل الاشتراكي فيما يخص الدخل المضمون لحرية حقيقية وليست لحرية جماعية. وهى لا تختلف من الناحية البنائية عن اللحرية البروليتارية في ظل الرأسمالية.

أدعُ جانبًا هنا المسألة المهمة الخاصة بما إذا كان ما يضيع هو الحريات الجماعية أم لا، حين يفقد الأفراد الحريات الجماعية. ولكى تصح حجة كوهن فلا بد أن يكون الوضع هو ألا تكون الحريات الجماعية حريات يملكها الأفراد أو يفقدونها فحسب، بل كذلك حالات من الحريات الفردية كما يتصورها. ويعنى هذا أن اللحرية والحرية الجماعية يمكن تحليلها من ناحية التدخل وعدم التدخل في فرص الأفراد كي يتصرفوا بالطريقة التى يرغبون فيها. غير أنه ليس لدى كوهن حجة منهجية لقابلية اختزال الحرية واللاحرية الجماعية إلى الحرية الفردية وغيابها. (ربما يظن كوهن أن اللحرية الجماعية واللاحرية الفردية تساوى إحداهما الأخرى على نطاق واسع، إلا أنه لا يقول ذلك، ومن الصعب رؤية كيفية الحفاظ على التماثل). وليس فى ذلك أية مدعاة للدهشة؛ إذ يبدو هذان النوعان من الحرية فى الظاهر متمايزين تمايزًا صريحًا، بل وربما يجسدان فكرتين لامتكافنتين للحرية. وأذكر هذه الفجوة فى تفكير كوهن ليس لبيان أننا بالفعل بصدد فكرتين للحرية فى هذه الحجة، بل كى أشير فحسب إلى أن حجته سوف تتهار ما لم يكن أحد نوعى الحرية (أو اللحرية)، وهو النوع الجماعى، يمكن اختزاله إلى النوع الآخر، وهو النوع الفردى من الحرية أو اللحرية، دون أن يتبقى منه شيء.

رغم قرب الشبه بين الحرية البروليتارية فى ظل الرأسمالية وحرية العمال فى ظل الاشتراكية (فيما يخص الدخل المضمون) فهو ليس تشابهاً تاماً، ففي حالة اللابرية البروليتارية كما يتصورها كوهن، هناك القليلون من الأحرار فى المجتمع الرأسمالى، وهم الرأسماليون (بما فى ذلك هؤلاء البروليتاريين الذى نجحوا فى أن يصبحوا كذلك). ولا يمكن أن تضم الجماعة المرجعية reference group، الخاصة بمن يعانون من اللابرية الجماعية وفى سبيلهم لأن يصبحوا رأسماليين، الرأسماليين أنفسهم. والكل فى المجتمع الرأسمالى لأحرار فيما يتعلق بالدخل المضمون. (فى هذه الحالة يكون هناك عدم تماثل بين اللابريات الجماعية موضع الخلاف إذا كان من الممكن، كما ذكرت من قبل، أن يوجد مجتمع رأسمالى الكل فيه رأسماليون، وإذا لم يكن هناك مجتمع اشتراكى يعيش فيه الكل على الدخل المضمون ولا شيء غيره، وهو ما ليس بحاجة إلى برهان.) ويثير هذا من جديد نقطة مهمة، وهى أن كوهن يرى أن اللابرية الجماعية مثلها مثل اللابرية الفردية مسألة درجة. وقد يعانى الأشخاص باعتبارهم أفراداً فى مجتمعات أو جماعات من درجات متفاوتة من اللابرية الجماعية. وفى الجزء الأخير من هذا البحث سوف أحاول إثبات أن المؤسسات الاشتراكية قد تولد للعمال لابرية جماعية أكثر مما تولده المؤسسات الرأسمالية. ويحدث هذا (كما قلت من قبل) حتى إذا كانت اللابرية الجماعية ملمحاً سائداً من ملامح المؤسسات الاشتراكية بصورة عامة. وهنا أود فقط الإشارة إلى أنه ليس من الضرورى أن يكون الكل (أى كل الذين فى سبيلهم لأن يكونوا رأسماليين) لا أحرار فى ظل المؤسسات الرأسمالية، فهناك على الأقل حرية جماعية واحدة يعانى منها الكل فى ظل الاشتراكية، وهى تلك الحرية الجماعية المتصلة بالدخل المضمون. وليس واضحاً لى ما إذا كان كوهن سيعتبر أن هذه الدرجة من اللابرية الجماعية تقل عن تلك التى تسود بين العمال فى المجتمعات الرأسمالية أم لا.

يبدو أن كوهن يظن أنه ليست كل اللابريات الجماعية غير مرغوبة لما تحتويه من لابرية. وهو يقول لنا إن "بعض اللابرية الجماعية، شأنه شأن بعض

اللاحرية الفردية، لا يبعث على الأسى". ويمضى قائلاً "إن ما تجبر هذه اللاحرية العمال على فعله هو على وجه التحديد ما يجعلها بحق أمراً يبعث على الأسى والاحتجاج. فهم يُجبرون على الخضوع للآخرين الذين يكتسبون بذلك السيطرة على وجودهم - أى وجود العمال - الإنتاجي".^(٣١) وهذه فقرة مهمة حيث إنها تهدف إلى تحديد ما هو سيء أو خطأ فى اللاحرية الجماعية للبروليتاريين فى ظل الرأسمالية. وهى فى الوقت نفسه فقرة غير مُرضية إلى حد بعيد؛ حيث إن الخضوع للآخرين وسيطرة الآخرين على حياة العمال الإنتاجية ليساً أمراً تتفرد به المؤسسات الرأسمالية أو حتى يميزها عن غيرها. وكما سأحاول إثباته فيما بعد، فإن العمال قد يجبرون على العمل لدى الآخرين فى النظام الاشتراكي، وبالتالي يفقدون السيطرة على حياتهم الإنتاجية. وما يميز الرأسمالية أو تتفرد هى به هو أن العمال يبيعون عملهم؛ وهو خيار يُحرمون منه فى ظل المؤسسات الإقطاعية والاشتراكية. إلا أن كوهن لم يقل شيئاً ليبيّن الشر الخاص بهذا البيع لعمل العمال من ناحية أخرى، فإن الجانب الذى يدعو للأسى من اللاحرية الجماعية البروليتارية يكمن فى حقيقة أن خيار عدم العمل بأى قدر خيار غير مرغوب فيه، ولذلك يجبر العمال على العمل، وحينئذ لا بد من ملاحظة أن هذه لاحرية جماعية موجودة فى كل المجتمعات، وإن كانت بدرجات متفاوتة إلى حد كبير. والواقع أن كوهن يقترب هنا من إقرار ما قلته عن كون اللاحرية الجماعية صفة شائعة فى المؤسسات الاجتماعية^(٣٢) ووجود مؤسسات المجتمع الاشتراكي بنفس الوضوح الذى توجد به فى مؤسسات الرأسمالية. وبذلك لا يبدو أن شيئاً ذا أهمية ينتج عن حجج كوهن بخصوص لاحرية البروليتاريين الجماعية. وفى غياب المزيد من الآراء، ليس هناك ما يُقال عما إذا كانت حريتهم تدعو للأسى أم لا، أو ما يبين بصورة عامة أنها الموضوع المناسب للاهتمام الأخلاقى. وهو يحقق نتيجة أن اللاحرية الجماعية لاحرية لافتة للانتباه وتدعو للأسى، وليست لاحرية شكلية أو عادية ومبتذلة، مستعينا فقط بادعاء أن العمال يجبرون على الخضوع للآخرين الذين تصبح لهم بذلك السيطرة على حياتهم الإنتاجية. وبدون هذا الاعتبار الآخر، تكون حجة معاناة البروليتاريين من اللاحرية الجماعية غير لافتة للانتباه ومبتذلة فى واقع الأمر، رغم احتمال صحتها.

تتبع هذه النتيجة بقوة من منطق مقولة كوهن. وكأى من أنواع اللاحرية الأخرى، ليست اللاحرية الجماعية من وجهة نظر كوهن شرًا بالضرورة؛ ذلك أنه من المفترض أن مفهوم الحرية الجماعية، مثله مثل مفهوم الحرية بصورة عامة، خال من القيمة. وعليه فلا بد أن يتوقف سوء لاحرية جماعية بعينها، أو أهميتها الأخلاقية، على اعتبارات أخرى. (من المفترض أن هذه الاعتبارات الأخرى هي التى نستعين بها حين تصدر أحكامًا نسبية خاصة باللاحرية الجماعية.) وتوضح أهمية اللاحرية البروليتارية الجماعية فيما يقوله كوهن استنادا إلى الادعاء بأن العمال يجبرون على العمل لدى الرأسماليين. ولذلك أعود إلى حجج كوهن بخصوص القوة والحرية فى وضع العمال، طلبا لمزيد من الاستتارة.

الحرية والقوة والعدالة

يعتقد كوهن، ومعه ماركس، أن العمال يجبرون على بيع طاقة عملهم للرأسماليين، وهم بذلك يُصَيَّرُونَ لأحرارًا. وهو يظن أن العمال فى ظل الرأسمالية قد يكونون فى بعض الجوانب المهمة أكثر حرية مما افترضه ماركس.^(٣٣) إلا أنه يعرف العمال (فى ظل الرأسمالية) بـ"هؤلاء الذين يُجبرون على بيع طاقة عملهم". وهو يتساءل: "هل الشرط المعلن ضرورى وكاف؟. من المؤكد أنه ليس كل من يبيعون طاقة عملهم بروليتاريين، فشرط ذلك هو أن يجبروا على بيعها. ومع ذلك فلا بد من الاعتراف بأن الكثيرين ممن يحصلون على رواتب من اللابرووليتاريين مجبرون مثل الكثير من العمال. وبذلك لا يكون الشرط كافيا". وهو يمشى إلى أبعد من ذلك ليسأل عما "إذا كان الشرط ضروريا: هل البروليتاريون مجبرون على بيع طاقة عملهم؟" وهو يخبرنا أن "روبرت نوزيك يرد على ذلك بالنفى"، غير أن "رفض نوزيك لشرطنا هذا يقوم على أساس خاطئ بسبب التفسير الأخلاقى لصفة من يُجبر على أن يفعل شيئا".^(٣٤)

فلنلاحظ أن كوهن لم يقدم لنا أى سبب مؤيد لافتراض أن البروليتاريين يجبرون على بيع طاقة عملهم، وبالتالي يُصَيَّرُونَ لأحرارًا. وهو يسرد، بدلاً من

ذلك، حجة ضد ادعاء نوزيك بأن اضطرارهم لبيع عملهم لا يُصَيِّرهم لأحراراً، تظهر تصور نوزيك وكأنه "يتصف بصفة أخلاقية" وبالتالي يكون "زانفاً". ويوضح كوهن هذه الحجة المضادة لنوزيك بالتأكيد على أن "منع شخص ما من فعل شيء ما يريد فعله يجعله في هذا الشأن لاهراً؛ فأنا أكون لاهراً حينما يتدخل شخص ما في أفعالي بمبرر أو بلا مبرر. ولكن هناك تعريف ضمنى في كثير من الكتابات الليبرالية يقضى بأن التدخل ليس شرطاً كافياً للاحرية. وبناء على هذا التعريف، الذى سوف أسميه التعريف المتصف بسمّة أخلاقية، فإننى أصبح لاهراً فقط حين يتدخل شخص ما، أو يحتمل أن يتدخل، بلا مبرر في شئونى." (٢٥) وهو يوضح حجته ضد نوزيك بقدر أكبر من التوسع فى مقال لاحق مؤكداً أنه:

قد يسلم روبرت نوزيك جداً بأن الكثير من العمال ليس لديهم بديل مقبول لبيع طاقة عملهم... إلا أنه ينكر أن عدم وجود بديل مقبول سوى فعل 'أ'، بغض النظر عما ينطوى عليه الفعل 'أ' من سوء، وبغض النظر عن احتمال كون البدائل المتاحة أشد سوءاً؛ حيث يُظن أن عدم وجود بديل مقبول يعنى الإجبار فقط حين تساعد الأعمال الجائرة على تفسير غياب البدائل المقبولة... ويقوم اعتراض نوزيك على الفرضية قيد البحث على وصف يتسم بسمّة أخلاقية لمن يُجبر على فعل شيء ما. وهذا وصف خاطئ بسبب نتيجته الخاطئة التى تقول إنه إذا كان سَجَن المجرم غير مبرر من الناحية الأخلاقية، فهو حينئذٍ غير مجبر على البقاء فى السجن. ولذلك فإننا قد نُحى اعتراض نوزيك جانباً. (٢٦)

لا بد إذن من رفض حجة نوزيك التى تقول إن العمال يجبرون على بيع طاقة عملهم بناءً على ما يقوله كوهن، لأن فكرة اللاحرية أو الإجبار التى تخلط

التدخل بالتدخل غير المبرر تكون نتيجته العبيثة بالتالى هى أن الرجل المسجون بلا مبرر ليس مجبراً على البقاء فى السجن.

حجة كوهن ضد نوزيك ضعيفة وتفتقر إلى الوضوح والترتيب والكفاءة لأسباب عدة: بدايةً، لا تكمن حجة نوزيك فى أن التدخلات غير المبررة ليست تدخلات فى الحرية، بل فى أن مجال الحرية تحدده مبادئ العدل، بحيث يكون التدخل فى الحرية الذى يمكن إضفاء صفة العدل عليه أمراً مستحيلاً. إذن فإن ما تستبعده رؤية نوزيك باعتباره احتمالاً ليس تقييداً للحرية يمكن إضفاء صفة العدل عليه؛ أى تقييد للحرية من ناحية العدل. وبالتالي يظل أى انتهاك مبرراً للحرية يقتضيه العدل انتهاكاً للحرية. ويقول لنا وصف نوزيك لانتهاك القيود الجانبية التى تحمى الحرية لمنع كارثة أكبر^(٢٧) ما يلى: حين ننتهك القيود الجانبية ونكون بذلك قد قمنا بعمل ظالم، فإننا فى الواقع نقيد الحرية، غير أننا نبرر ذلك بالاستعانة بالأخلاقيات الأكبر التى عادة ما تكون اليد العليا فيها للعدل (ولكن ليس فى مثل هذه الحالة من الكارثة الأخلاقية المحتملة). ولذلك فحينما لا ينافس العدل والحرية أحدهما الآخر، قد تبرر الاعتبارات الأخلاقية بشدة انتهاك الحرية الذى يقتضيه العدل. (إنى أتجاهل احتمال أن تقييد مجال العدل أو تحده ظروف الكارثة الأخلاقية على نحو تستحيل معه انتهاكات الحريات فى هذه الظروف، حيث يبدو بجلاء أن هذا هو الاحتمال الذى لا يرغب نوزيك فى تصوره.) لهذه الأسباب، فمن الخطأ الاعتقاد بأن نوزيك خلط بين تقييد الحرية والتقييد المبرر للحرية.

رغم ذلك، يمكن القول إن تصور نوزيك تصور معيارى للحرية؛ فمطالب الحرية، فيما يقوله نوزيك، تقدمها نظرية العدل، أى نظرية الاستحقاقات التى يطرحها فى كتابه. وفى المقابل، يرغب كوهن فى استخدام تصور "محايد" أو "غير معيارى" للحرية. وهكذا يقول لنا إنه "مهما كانت صحة تحليل 'س' حر فى أن يفعل 'أ'، فمن الواضح أن 'س' يكون حراً فى فعل 'أ' إذا كان 'س' سيفعل 'أ' إذا حاول 'س' أن يفعل 'أ'، وهذا الشرط الكافى للحرية هو كل ما نحتاجه هنا".^(٢٨) وهذا الوصف "غير المعيارى" للحرية^(٢٩) هو ما يستعين به كوهن فى مواجهة

نوزيك. فما الذى يمكن أن نستنتجه منه؟ يقول كوهن إن رؤية نوزيك "غير مقبولة" لأنها تؤدي إلى نتيجة "عبيثة" مفادها أن "القاتل الذى أدين إدانة صحيحة لا يُصيرَ لاحراً حين يُسجن سجيناً مبرراً".^(٤٠) ومن المفترض أن عبثية هذه النتيجة فى الواقع تكمن فى كونها تتضارب مع الاستخدامات اللغوية العادية لكلمات من قبيل "يجبر" و"حرية". وتقوم حجة كوهن نفسها على التشوش والفوضى. ولنتأمل ذلك الشخص الراغب فى اغتصاب امرأة ما ويمنع قسراً من اغتصاب ضحيته. فطبقاً لما يقوله نوزيك فإنه صحيح بالفعل أن منع المغتصب قسراً من ارتكابه فعل الاغتصاب لا يحرمه من أية حرية؛ حيث إن فعل الاغتصاب ينطوى على اعتداء ظالم على جسم إنسان آخر وحرية، وهو بذلك فعل ليس هناك من يحق له القيام به. وأنا من ناحيتى لا أجد أن هذه النتيجة مضادة للحدس إلى حد كبير. ويبدو لى أنها تتسجم مع حدسنا اللغوى والأخلاقي العادى أكثر من انسجامها مع الرؤية البنائية للقوانين المضادة للاغتصاب على أنها مقيدة لحرية المغتصبين (وليتها كانت حرية لا قيمة لها) من أجل حماية حرية الضحايا. إلا أننى لن أركز على هذه النقطة، حيث يتضح تشوش كوهن فى موضع آخر. ومن الواضح لنا جميعاً أن العدل يقتضى فرض قيد على المغتصبين. والآن، وبناء على ما يقوله نوزيك، ليست هناك حرية لاقتراف الاغتصاب، وبالتالي ليست هناك حرية مغتصب يجب تقييدها. فالمغتصب يُمنع قسراً من اقتراف الاغتصاب، ولكنه لا يُصيرَ بذلك لاحراً. وفى الوقت نفسه قد تُقيد حرية المغتصب إن هو سُجن لاقترافه هذه الجريمة. واعتقاد ما هو عكس ذلك يعنى الانتقال بشكل غير مشروع من فعل الاغتصاب إلى عدل عقوبة السجن. ولا تدلنا حقيقة أن الاغتصاب ظلم، إذا ما فهمناها فى حد ذاتها، على أى شيء فيما يخص عقوبة الاغتصاب العادلة. بل إنها لا تدلنا حتى على أن العدل يستدعى فرض العقوبة. وإذا كان العدل يستدعى العقوبة، فربما لا تكون عقوبة الاغتصاب العادلة هى فقدان الحرية، بل فقدان الحياة كما فى الشريعة الإسلامية.^(٤١) ولا يمكن إلا لنظرية كاملة للعدل العقابى والإصلاحى أن تدلنا على ما يقتضيه العدل باعتباره العلاج

(*) أظن أنه يقصد حد الزنا الذى يُقام على المحصنين فى حال ثبوته بشهادة أربعة من الشهود، حيث يُرجم الزانى حتى الموت. (المترجم)

القانونى للاغتصاب. ولا تدعى نظرية نوزيك الخاصة بالاستحقاق اشتمالها على مطالب العدل التى تتناولها النظرية العقابية الإصلاحية؛ ذلك أن موضوعها مختلف. ولهذا السبب، قد نخلص إلى أن السجن جرءاً جريمة الاغتصاب يشكل تقييداً لحرية المعتصب، حتى وإن كان منعه قسراً من فعل الاغتصاب لا يشكل تقييداً لحرية.

للحرية فيما يقوله نوزيك الأولوية على مطالب العدل (وهى كذلك فى نظرية رولز الخاصة بالعدل باعتباره إنصافاً). والحرية والعدل مرتبطان ببعضهما فى نظرية نوزيك، حيث إن منع 'أ' قسراً من تقييد 'ب' ظلماً ليس معناه أننا نقيّد حرية 'أ'. فقد يُجبر 'أ' حينئذ على فعل شيء ما، أو الامتناع عن شيء ما، ويظل غير مُصَيّر لحرراً بواسطة ذلك التقييد القسرى. فلا بد أن تكون لدى الإنسان حرية أولاً ثم تقيّد هذه الحرية بعد ذلك. وقد يقيّد الإنسان دون أن يكون صحيحاً أن ما لديه من حرية هو ما جرى تقييده. ووجهة النظر النوزيكية القائلة بأن منع عمل ينطوى على الظلم والجور ليس تقييداً للحرية فرضية شديدة العمومية لاتعكس بحال من الأحوال وصف نوزيك للظلم. وهى كذلك ملمح من ملامح نظرية رولز التى تعتبر أن الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ليست من بين شروط العدل. وعلى عكس هذه الرؤية للحرية باعتبارها عملاً أخلاقياً، يستعين كوهن بتصوره "المحايد" و"غير المعيارى" الذى ذكره من قبل. ويبدو لى تصور كوهن للحرية باعتبارها فكرة خالية من القيمة غير مقبول لعدة أسباب. إلا أنني لن أبحث هذه الأسباب هنا، حيث سأتناولها فى موضع لاحق من هذا القسم. وهى تنشأ كذلك من موقف فى المنهج الفلسفى الذى يؤمن به كوهن وسوف أعرضه وأتناوله بالنقد فى الجزء التالى من هذا الفصل.

فما هى حجج كوهن التى يقوم عليها ادعاء أن العمال فى ظل الرأسمالية يُجبرون على بيع طاقة عملهم؟ لا ينكر كوهن أنهم لأحرار فى أن يفعلوا ذلك، فقط لأنهم غير أحرار فى ألا يفعلوا ذلك. والواقع أنه يصر على أن العمال أحرار فى بيع طاقة عملهم حيث إن المرء عموماً حر فى أن يفعل ما يجبر عليه. ويستتبع كون العمال مجبرين على بيع طاقة عملهم أنهم أحرار فى بيعها. وهو يقول:

قَبْلَ أَنْ تُجْبَرَ عَلَى فِعْلِ 'أ'، فَأَنْتِ فِي الْحَالَاتِ الْقِيَاسِيَّةِ عَلَى الْأَكْثَرِ حُرٌّ فِي أَنْ تَفْعَلَ 'أ' وَحُرٌّ فِي أَلَّا تَفْعَلَ 'أ'. فالإكراه يزيل الحرية الثانية، ولكن لَمْ نَفْتَرِضْ أَنَّهُ يَزِيلُ الْأُولَى؟ إِنَّهُ لَا يَضَعُ عَائِقًا فِي سَبِيلِ فِعْلِكَ لـ 'أ'، وَبِذَلِكَ فَإِنَّكَ تَظَلُّ حُرًّا فِي أَنْ تَفْعَلَهُ. وَقَدْ نَتَنَهَى بِذَلِكَ إِلَى أَنْ كُونَ الْمَرْءَ حُرًّا فِي أَنْ يَفْعَلَ 'أ' لَا يَتَوَافَقُ مَعَ كَوْنِهِ مُجْبِرًا عَلَى فِعْلِ 'أ' فَحَسْبُ، بَلْ إِنْ كَوْنُهُ مُجْبِرًا عَلَى فِعْلِ 'أ' يَسْتَتَبِعُ كَوْنَهُ حُرًّا فِي أَنْ يَفْعَلَ 'أ'. وَتَعَكُّسُ مَقَاوِمَةِ هَذِهِ النَّتِيجَةِ الَّتِي تَبْدُو غَرِيبَةً وَلَكِنْ مِنَ الْمُمْكِنِ إِثْبَاتُهَا عَدَمَ تَمْيِيزِ فِكْرَةِ كَوْنِ الْمَرْءِ حُرًّا فِي أَنْ يَفْعَلَ شَيْئًا مِمَّا مِنَ الْأَفْكَارِ الْآخَرَى، مِثْلَ فِكْرَةِ عَمَلِ شَيْءٍ مَا بَحْرِيَّةٍ. فَأَنَا حُرٌّ فِي أَنْ أَفْعَلَ مَا أَنَا مُجْبَرٌ عَلَى فِعْلِهِ، حَتَّى وَإِنْ لَمْ أَفْعَلْهُ بَحْرِيَّةً، كَمَا هُوَ الْحَالُ عَادَةً، وَحَتَّى إِذَا لَمْ أَكُنْ حُرًّا فِيمَا يَخْصُ فِعْلِي لَهُ مِنْ عَدَمِهِ، وَهُوَ مَا يَحْدُثُ دَائِمًا.^(٤١)

وهكذا فإن العمال في المجتمع الرأسمالي، على عكس العبيد في مجتمع العبيد، أحرار في بيع عملهم، حتى وإن كانوا مجبرين على ذلك (وهم بالتالي لأحرار في ألا يفعلوا ذلك).

يرى كوهن أن اللاحرية التي في اضطراب العمال لبيع طاقة عملهم تكمن في عدم وجود بديل مقبول أمامهم. فقد يُضْطَرُّونَ فِي الْمَجْتَمَعِ الرَّأْسَمَالِيِّ الصُّرْفِ إِلَى التَّسَوُّلِ، أَوْ التَّضَوُّرِ جَوْعًا، وَلَكِنْ هَذَيْنِ لَيْسَا خِيَارَيْنِ مُقْبُولَيْنِ، وَعَلَيْهِ فَهَمُ مُجْبَرُونَ عَلَى بَيْعِ طَاقَةِ عَمَلِهِمْ. وَمِنْ نَاحِيَةِ أُخْرَى، يَسْلُمُ كُوَهْنُ بِأَنَّ مَعْظَمَ الْبُرُولِيَتَارِيِّينَ قَدْ يَكْسِبُونَ مَا يَكْفِي مِنْ رَأْسِ الْمَالِ لِرَفْعِهِمْ إِلَى مَكَانَةِ أَعْلَى مِنَ مَكَانَتِهِمُ الْبُرُولِيَتَارِيَّةِ (كَمَا فَعَلَتْ بَعْضُ جَمَاعَاتِ الْمُهَاجِرِينَ): "الْبُرُولِيَتَارِيُّونَ الَّذِينَ

لديهم خيار الصعود الطبقي ليسوا مجبرين على بيع طاقة عملهم، وذلك فقط لأن لديهم هذا الخيار. ولدى معظم البروليتاريين هذا الخيار بالقدر الذى كان لدى الأمثلة المقابلة (المهاجرون). ولذلك فإن معظم البروليتاريين ليسوا مجبرون على بيع طاقة عملهم.^(٤٢) وهنا يسلّم كوهن بأن معظم البروليتاريين ليسوا من الناحية الموضوعية مجبرين على بيع طاقة عملهم. وهو يعترف قائلاً: "قد يُقال، عند الحديث برحابة أفق وتحرر، إننا وجدنا حرية فى وضع البروليتاريا أكثر مما تؤكد الماركسية الكلاسيكية."^(٤٣) وحجته أن معظم البروليتاريين غير مجبرين على بيع طاقة عملهم ورغم ذلك فهم لأحرار حجة تحتكم فقط إلى اللامحرية البروليتارية الجماعية التى خلقتها مشروطية conditionality حرية كل بروليتارى فى الخروج من البروليتاريا. وتوضح ذلك حقيقة أن كوهن، وقد ناقش حالة الأشخاص الموجودين داخل غرفة مغلقة، ينتهى "بتمائل الاستدلال إلى أن معظم البروليتاريين أحرار فى الهروب من البروليتاريا. بل إنه حتى إذا كان كل واحد منهم حراً، فإن البروليتاريا من الناحية الجماعية طبقة محبوسة لآخرة".^(٤٤) وهذا يجعل حجته تعود إلى حيث بدأت. وقد رأينا فى نهاية القسم السابق أن البروليتاريا عانت من اللامحرية الجماعية اللافتة للانتباه التى ندعو للأسى، فقط فى حال إظهارها على أنها مجبرة على بيع طاقة عملها. والآن بما أنه لا سبيل إلى إنكار أن معظم البروليتاريين ليسوا مجبرين على بيع طاقة عملهم، فإن حجة كونهم لأحرار فى عدم عمل ذلك تقوم على اللامحرية الجماعية التى يعانون منها باعتبارهم طبقة محبوسة. وخلاصة القول هى أننا نجد كوهن لا يقدم أية حجة تؤيد فرضية أن العمال مجبرون على بيع عملهم (باستثناء تلك الحجة الضعيفة المستمدة من الحرية الجماعية).

قد يمكن توضيح ذلك بطريقة أخرى؛ فادعاء كون العمال مجبرين على العمل فى ظل الرأسمالية، لأنهم ليسوا أحراراً فى بيع طاقة عملهم، له تطبيق مقابل على أوضاع العمال فى ظل المؤسسات الاشتراكية. وطبقاً لما يقوله كوهن، فإن العمال فى ظل النظام الرأسمالى الصرف ليس أمامهم بديل مقبول للعمل لدى الرأسماليين. وقد يختار البروليتارى التسول أو التضور جوعاً، ولكن فى الآونة

القديمة كان القول بأنه حر في أن يفعل ذلك سخرية منه. ولذلك فمن المفارقة الإشارة إلى أن البروليتارى حر في أن يفعل تلك الأشياء، حيث إننا جميعًا نعرف أنها بدائل غير مرغوب فيها (بل وغير مقبولة). ولكن لابد من الإشارة إلى أنه بناءً على تصور كوهن للحرية على أنها خالية من القيمة، فإن البروليتارى حر في أن يتسول أو يتصور جوعًا، حتى وإن كان التصريح بتمتعه بتلك الحريات قد تكون له نكهة تتسم بالمفارقة. فالبروليتارى حر في أن يتسول أو يتصور جوعًا، لأن أحدًا في النظام الرأسمالي الصريح لن يتدخل في تصرفه أو يمنعه من أن يقوم بأى من هذين الأمرين. ولذلك يقول كوهن إن البروليتارى حر في الخروج من البروليتاريا برفضه بيع عمله للرأسماليين. وهو يتمتع بهذه الحرية مادام ليس هناك من يتدخل في تسوله أو تصوره جوعًا.

رغم حرية البروليتارى في رفض بيع طاقة عمله للرأسماليين، فهو مجبر رغم ذلك على فعل هذا الشيء، لأنه ليس لديه بديل آخر مقبول. وقد أخبرنا كوهن أنه حر في أن يفعل ما يجبر عليه، لأن كونه حرًا في أن يفعل شيئًا ما شرط ضرورى لأن يمضى إلى ما هو أبعد من ذلك، وهو ما يتطلب منه قبول كون البروليتارى مجبرًا على بيع طاقة عمله حتى وإن كان حرًا في أن يرفض القيام بذلك. وبما أن الحال كذلك، ولو جزئيًا على الأقل، يرى كوهن أن "القسر" على عكس "الحرية" مفهوم معيارى، لأنه يجسد معيارى المرغوبة والمقبولة. واقتراح فكرة اللاحرية الجماعية الخالية من القيمة بفكرة القسر الحافلة بالأفكار هو وحده ما يجعل كوهن يستنتج أن العمال في ظل الرأسمالية لأحرار إلى حد كبير وبصورة تدعو للأسى.

تقوم حجته إذن على ادعاء أن العمال مجبرون على بيع طاقة عملهم فى ظل الرأسمالية. (ربما يظن البعض إلى حد كبير أن ما يقوله كوهن عن الحرية غير مقبول لأن له نتيجة عبثية مفادها أن البروليتاريين أحرار فى الخروج من البروليتاريا بتحولهم إلى متسولين أو الاستسلام للتصور جوعًا. لأدع هذا يمر بلا اعتراض.) ولكن هل صحيح أنه ليس أمامهم بديل مقبول؟ ربما يكون ذلك صحيحًا

لو كان البديل الوحيد الذى امامهم هو التسول أو التضور جوعاً. ومع ذلك يعترف كوهن كما رأينا، من الناحية الموضوعية، بأن معظم البروليتاريين هم فى نفس وضع جماعات المهاجرين، بإمكانهم أن يصبحوا رأسماليين عن طريق تكديس رأس المال. أى أن لمعظم البروليتاريين مَخْرَجاً آخر من وضعهم البروليتارى، كما هو حال المهاجرين. إنهم لا يحتاجون أن يكونوا بروليتارياً رثة lumpenproletarians، ولكنهم قد يصبحون رأسماليين. وبعد أن قدم كوهن هذا الاعتراف، أصبحت حجته الوحيدة المؤيدة للحرية البروليتارية هى ادعاء أن معظم العمال لا يمكنهم ممارسة هذه الحرية فى الوقت نفسه. وهذه هى الحجة المستمدة من الحرية الجماعية التى انتقدتها من قبل، وهى الحجة التى اضطر كوهن لتقديمها. وإذا كان أمام العمال بدائل أخرى مقبولة للخروج من البروليتاريا، خلاف أن يصبحوا متسولين أو يتضوروا جوعاً، فحينئذ لا تكون الحرية الجماعية التى تثبتها المقولة سوى لحرية عادية ومبتذلة.

ومع ذلك، فلنطرح هذه الحجج جانباً، من باب التسامح، ونسلم بوجود إحساس بأن العامل مجبر على بيع طاقة عمله للرأسماليين. ولننتقل إلى مقارنة وضع البروليتارى بوضع العامل فى الدولة الاشتراكية. فمن المفترض أن الأخير لا يمكنه كسب رأس مال خاص ولا أن يعيش عليه. وبما أنه من المفترض أن يكون التسول غير مشروع، فلن يمكنه أن يعيش على التسول. وما لم يكن معوّفاً أو عليلاً، وبالتالي يتلقى (من الناحية الافتراضية) إعانات من الحكومة، فإن مورد رزقه الوحيد هو الدخل الذى يحصل عليه من عمله. وربما ساعدته الأسرة أو ساعده الأصدقاء لبعض الوقت. ولكن لنفترض أن هذا بديل غير مقبول، شأنه شأن التسول فى ظل الرأسمالية؛ حيث نفترض دائماً، على عكس التجربة التاريخية الخاصة بالدول الاشتراكية الموجودة بالفعل، أنه بديل ليس محظوراً من الناحية القانونية. وبما أن العامل الاشتراكى ليس أمامه بديل مقبول للعمل لدى الدولة الاشتراكية، فهو لاخر فى ألا يفعل ذلك. ولأنه ليس حراً فى ألا يعمل لدى الدولة الاشتراكية، فهو مجبر على فعل ذلك. وهذا صحيح سواء أكان الشكل السياسى

للدولة الاشتراكية ديمقراطيًا أم استبداديًا، وسواء أكانت الوحدة الاقتصادية للدولة هي المؤسسة العامة أم تعاونية العمال. فكل ما هو مطلوب أن تكون الدولة أو السلطات العامة مصدر التوظيف الوحيد المسموح به. والصورة المنعكسة للحرية البروليتاريين في ألا يعملوا لدى الرأسماليين هي لحرية العمال الاشتراكيين في ألا يعملوا لدى الدولة، أو بتحديد أكثر، لدى من يمارسون السلطة من خلال الدولة. وكما هو حال البروليتاريين، يجد العمال الاشتراكيين أنفسهم في وضع تكون فيه حياتهم الإنتاجية معرضة لسيطرة الآخرين. ومن المفارقة أن يشير أحد إلى عكس ذلك.

النظريات والمفاهيم والمنهج الفلسفي

جوهر حجتى أن كل اتهام باللاحرية يمكن أن يسوقه كوهن بجلاء ضد الرأسمالية يمكن توجيهه كذلك ضد المؤسسات الاشتراكية؛ فإذا كان نظام الملكية الخاصة الذى نقوم عليه الرأسمالية يُصنّر العمال لأحرارًا، فنظام الملكية الشيوعية يُصنّرهم لأحرارًا كذلك. وإذا كانوا يعانون من اللاحريات الجماعية فى ظل الرأسمالية، فهم يعانون من لاحريات جماعية أخرى فى ظل الاشتراكية. وإذا لم يكونوا أحرارًا فى ألا يبيعوا طاقة عملهم فى ظل الرأسمالية، فهم ليسوا أحرارًا فى ألا يبيعوا طاقة عملهم فى ظل الاشتراكية. ويعنى هذا أنه فى كل جانب من الجوانب الثلاثة التى تُصنّر بها الرأسمالية العمال لأحرارًا، هناك تماثل واضح مع ملتح من ملامح المؤسسات الاشتراكية يُصنّرون بموجبه لأحرارًا. وليس من الصعب العثور على سبب هذا التماثل. فإذا كانت حجج كوهن تثبت شيئًا، فهي تقمّ الدعم لمجموعة من البديهيات المفاهيمية. بل إن هذا هو الطابع الواضح لحجج كوهن التى تتلخص جميعها فى تطبيق منهج التحليل المفاهيمى.

يُساء فهم تبنى كوهن لهذا المنهج فى الفلسفة السياسية لأسباب عديدة: أولاً كما قلت من قبل، فهو لا يسفر إلا عن حقائق مفاهيمية، ذلك إن أسفر عن شيء. وهذه الحقائق لا تكلنا على شيء ذى أهمية بشأن مصير الحرية فى الترتيبات

المؤسسية المتنافسة. ولكي نكتشف ذلك، لابد لنا من اللجوء إلى نظرية خاصة بعالم الواقع. وكما هو عليه الحال، يبدو أن كوهن يفترض أنه باستتباطه الحقائق المفاهيمية يقول في حقيقة الأمر شيئاً عن الحرية في عالم الواقع. ومن الصعب تفسير لجوئه بطريقة أخرى إلى تلك التعبيرات المثقلة بالاحتمالات مثل "البنى المعقدة للحرية واللاحرية". إلا أنه من الضلال افتراض قدرة التحليل المفاهيمي على أن يدلنا على الطريقة التي تكون عليها الأشياء في العالم.

على أية حال، فقد بطل استعمال المنهج الفلسفي الذي يتبناه كوهن. ومن الممكن الدفاع عن "تحليل المفاهيم" باعتباره إستراتيجية في البحث الفلسفي لو أن مقولات الفهم البشري كانت، كما افترض كانط، ثابتة وكليّة، وإلا فإن موضوع التحليل لا يكون سوى الكلمات بكل ما تتسم به استخداماتها من اختلاف وتنوع. وعلى أية حال، فلا يوجد بيننا تماثل واضح فيما يخص الاستخدامات الخاصة بمصطلحات الخطاب الأخلاقي والسياسي الأساسية. ولنتأمل على سبيل المثال فكرة الحرية عند كوهن. فليست فكرة الحرية التي يعمل في إطارها حكماً لا لبس فيه خاصاً باللغة العادية التي تتضمن استخدامات "معيارية" وأيضاً "وصفية" لـ "الحرية" وللتعبيرات المرتبطة بها. وكما اعترف أنصار تعريف الحرية المحايد أو الخالي من القيم الأكثر حنكة منذ زمن بعيد، فهو مصطلح فني *a term of art*، وتعبير تقني *technical expression* تطور باعتباره جزءاً من إعادة البناء بالنص صراحة على لغة الخطاب العادي. بل إنه حتى إذا كان الاستخدام العادي ثابتاً، فليس واضحاً بالمرّة أنه سيكون له وزن بالنسبة للفكر السياسي. وكما أشار جوزيف راز، فإن "الفروق اللغوية... لا تتبع أية وجهة نظر سياسية أو أخلاقية ثابتة... وما نحتاجه ليس تعريفاً أو مجرد وضوح مفاهيمي. ذلك أنه رغم فائدة هذين الأمرين، فهما لن يحلا مشكلتنا. فما نحن بحاجة إليه هو المبادئ والحجج الأخلاقية كي تدعمهما."^(٤٦) وكذلك: "من... المهم تذكر أن ذلك المفهوم [مفهوم الحرية السياسية] نتاج نظرية أو عقيدة تتكون من مبادئ أخلاقية لإرشاد الأعمال والمؤسسات السياسية وتقييمها. ويمكننا استخلاص مفهوم من نظرية ما لكن العكس ليس ممكناً."^(٤٧)

بما أن اللغة العادية لا تجسد وجهة نظر ثابتة، فإن الاحتكام إلى اللغة العادية لا يمكنه حتى بدء مهمة وضع نظرية للحرية. وحتى إذا لم يشِ الاستخدام العادى بنصور ثابت للحرية - كتصور من ذلك النوع الليبرالى الذى يستخدمه كوهن باندفاع وبدون نقد - فسوف تبلغ الحقائق المفاهيمية الممكن اشتقاقها من تحليل هذا الاستخدام وحده حد المعرفة المحلية لممارساتنا اللغوية الجارية. وليس واضحاً لى بالمرّة لم يفترض كوهن أن المعرفة المحلية من هذا النوع يمكن أن يكون لها، أو ينبغى أن يكون لها، وزن فى الفلسفة الأخلاقية والسياسية. فالكثير من استخدامات، أو "مفاهيم"، اللغة العادية يجسّد الأحكام الأخلاقية البغيضة ويعبّر عنها. (لنتأمل مصطلحات العنصرية الشعبية الغنية.) لم ينبغى لطرائق التفكير والممارسات العادية أن يكون لها استحقاقات على العقل، أو يكون لها وزن فى البحث الفلسفى؟ كيف يفترض أن تكون قادرة بوجه خاص على دعم مبادئ تقييم وتنظيم الأفعال والمؤسسات؟ إنها قد تكون قادرة على ذلك بناء على افتراض (مرة أخرى مع كائط) أن مجموعة واحدة فقط من المبادئ الأساسية تنشأ عن تطبيق أنماط فهمنا. وبحسب علمى، فإن هذا الافتراض الطنان ليس هو الافتراض الذى أقره كوهن، ولكن من المرجح أنه بدونه تصبح نتائج تحليل اللغة العادية غير حاسمة أو محافظة فحسب. وأخيراً، فإنه حتى إذا كان من الممكن مواجهة هذا النقد، فإن منهج البحث الرابلى^(*) المهجور الذى يمارسه كوهن (على الأقل فى عمله عن الاحرية البروليتارية) لا يعالج الشكوك القوية بشأن المعنى الذى يعبر عنه الكثير من الفلاسفة، مثل كواين وكريبك.

ما تطالب به الفلسفة الأخلاقية والسياسية، بدلاً من السعى وراء المفاهيم الخادعة، هو بناء النظريات، أى النظريات التى تكتسب على الفور ملامح عالم الواقع وتتعقب همومنا الأخلاقية السائدة. وما إن يقر هذا التنظير حتى ينبغى إدارته

(*) نسبة إلى جلبرت رايل Gilbert Ryle (١٩٠٠-١٩٧٦) الفيلسوف البريطانى الذى اعتبر التحريف اللغوى للمفاهيم العقلية أس المشكلات الفلسفية وتحدى الاثنينية dualism الديكارتية فى كتابه "مفهوم العقل" Concept of Mind (١٩٤٩). (المترجم)

بأكبر قدر ممكن من الوضوح. ويجب كذلك، وبشكل حاسم، أن يساعدنا فى فهم سبب تقييد الحرية فى عالم الواقع. ويحقق المنهج الفلسفى الذى يتبعه كوهن فصلاً للمفاهيم عن النظريات وللنظريات عن القيم فى الفكر السياسى. والآن قد يكون هناك كذلك بعض المصطلحات فى خطابنا، مثل "القوة" power^(٤٨) التى يجرى تنظيرها كأحسن ما يكون بلغة خالية من القيم، غير أنى أشك فى أن الحرية أحد هذه المصطلحات؛ فكل شىء يشير إلى أننا نقف على أرضية أكثر صلابة حين نفكر فى الحرية باعتبارها فكرة أخلاقية.^(٤٩) ومهمة نظرية الحرية هى إعطاء الحرية مفهوماً محدداً بالرجوع إلى نظرية أخلاقية وسياسية أكبر. ومطلوب منها على الأخص تحديد الحرية التى يتطلبها العدل. ولا بد بالإضافة إلى ذلك من التعرف على متطلبات رفاهية الأفراد والتى لابد من توضيحها، ليس فقط فيما يتعلق بحاجاتهم البشرية بل وأيضاً فيما يتعلق بنقائدهم الثقافية وظروفهم التاريخية.^(٥٠) وسوف تختلف بنية الحريات التى يتطلبها العدل طبقاً لهذه الجوانب من الرفاهية الفردية. وحينئذ تكون مهمة تنظير الحرية مهمة تسلزم معرفة وثيقة بحاجات البشر الفعلية وبالسياقات الثقافية والتاريخية التى تُشكّل فيها تلك الحاجات. وهذه المهمة لا يقدمها منهج فلسفى مُفلس تتكرر فيه أوصاف السلوك اللغوى المحلية فى هيئة حقائق أساسية للحياة الأخلاقية والسياسية.

بناءً على ذلك، من الضرورى أن نتعامل أية نظرية للحرية مع الحرية على أنها فكرة أخلاقية، وأن تُغرس تلك الفكرة فى نظرية أكبر يكون لها علاقة إلى حد كبير بما عليه البشر وبالطريقة التى يوجدون بها فى العالم، وأن تعبر كذلك عن تقييمنا للبشر والعالم، وأن يكون لها قدرة تفسيرية وقوة أخلاقية أيضاً، وأن تساعدنا على فهم العالم بقدر ما تمدنا به لتقييمه. وينبغى لهذه النظرية، بشكل خاص، أن تقدم ما عجز طرح كوهن عن تقديمه بوضوح؛ وهو مساعدتنا فى تقييم الحرية النموذجية التى يمكن أن تحققها الأطر المؤسسية المنافسة.

الرأسمالية والاشتراكية والحرية النموذجية On-Balance Freedom

ما هي إذن الطريقة التي يجب تقييم المؤسسات المنافسة بها؟ يعترف كوهن نفسه أن إجراء مثل هذا التقييم ليس بالأمر السهل. ذلك أن "كل شكل من أشكال المجتمع (الرأسمالي والاشتراكي) يرحب بطبيعته بأنواع عديدة من الحرية ويعادى غيرها، بالنسبة لمن اختلفت مواضعهم من الناس... وربما يتوقف شكل الحرية الذي يعد الأفضل على الظروف التاريخية."^(٥١) وكما يعترف كوهن، فإن هناك سؤالين بارزين يتعلقان بالرأسمالية والاشتراكية والحرية. "السؤال الأول، أو المجرد، هو أى شكل من أشكال المجتمع، والحال كذلك، يعد الأفضل للحرية، وليس أى شكل هو الأفضل بالنسبة للحرية فى الظروف الخاصة بمكان وزمان بعينهما، وهذا هو السؤال الثانى والملموس."^(٥٢) وفيما يتعلق بالسؤال الأول، أى السؤال المجرد، يقدم كوهن "القاعدة شديدة التقريبية التالية":

لنتأمل، فيما يتعلق بكل شكل من أشكال المجتمع، مقدار الحرية الذى يتبقى بعد طرح الحريات التى تحتفظ بها بطبيعتها من الحريات التى تضمنها بطبيعتها. والمجتمع الأكثر حرية من الناحية النظرية أو المجردة هو المجتمع الذى يكون فيه هذا المقدار أكبر.^(٥٣)

ليس من السهل تطبيق قاعدة كوهن بالشكل الذى هي عليه؛ فليست هناك طريقة آلية لإعطاء الحريات أشكالاً فردية مميزة، وبذلك فليست هناك طريقة آلية لحساب أى مجتمع به مقدار أكبر من الحريات. ويعنى كوهن بـ"الحريات" (حسبما يتفق مع تصوره العام للحرية باعتبارها عدم التدخل) أفعال الأشخاص التى لا يتدخل الآخرون فى القيام بها، وهذه الحريات مختلفة تماماً فيما لها من أهمية بالنسبة لهؤلاء الذين يتمتعون بها ويمارسونها. وحتى إذا توفر إجراء آلى يمكننا به إعطاء أشكال فردية مميزة للحرية وحصرها، فلن يدلنا هذا الإجراء بناء على هذا السبب الأخير (أى أنه لا يمكنه إعطاء أهمية للحريات المحددة بهذه الطريقة) على

ما نريد معرفته، أى ما مقدار الحرية التى يحتويها المجتمع. ويعلن هذا من جديد نتيجة الفكر الليبرالى الحديث؛ وهو أن الأحكام الخاصة بدرجات الحرية التى تراعى كل شيء لا يمكن بصورة عامة إصدارها دون الاستعانة بمعايير الأهمية فيما يتعلق بالحرىات التى يجرى تقييمها.^(٥٤) ويعنى هذا أنه حتى فى حال وجود حالات رئيسية لا يصعب علينا فيها وضع تقييمات للحرية التى تراعى كل شيء أو النسبية يكون الحساب الحر مستحيلاً.

لا يعنى هذا أننا بتنا عديمى الحيلة خلال محاولة تقييم المؤسسات الرأسمالية والاشتراكية فيما يخص الحرية النسبية التى تتضمنها، سواء أكان ذلك بصورة عامة أم بالنسبة للعمال على وجه الخصوص. فالواقع أن لدينا العديد من الطرق للمضى قدماً فى هذا السبيل. وإحدى هذه الطرق، التى صممها رولز فى كتابه "نظرية العدل" Theory of Justice وما تلاه من كتابات^(٥٥)، تكمن فى تقسيم أو تحليل الحرية إلى حريات أساسية. وحريات رولز الأساسية هى فى الغالب الحريات المدنية التى يشير إليها كوهن حين يقول لنا إن حريات التعبير والاجتماع والعبادة والنشر والمشاركة السياسية وهلم جرا ليست أموراً ضرورية ملازمة للرأسمالية.^(٥٦) وإذا قبلنا قائمة رولز الخاصة بالحريات الأساسية يمكننا تقييم المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية فيما يتعلق بها. ومع أنه صحيح فى عالم الواقع أن الرأسمالية لا تصاحبها الحريات الأساسية باستمرار، فليس أقل صحة أن الحريات الأساسية لم توجد قط فى غياب الرأسمالية، وليس هناك مثال تاريخى واحد لمجتمع اشتراكى، أو مجتمع غير رأسمالى بصورة عامة، تحترم فيه هذه الحريات. وفى الظروف التاريخية التى نعرفها لا يوجد شك حول أى شكل من أشكال المجتمع يعد الأفضل بالنسبة للحرية. وحيث أن العمال يقدرّون الحريات الأساسية، فليس هناك أيضاً شك فى أى من أشكال المجتمع هو الأفضل للعمال وحرّيتهم.

وفى اتجاه معاكس لروولز، والذى يبدو خالياً تماماً من أى غموض يتعلق بالنتائج، ربما يقدم كوهن عدداً من الاعتراضات. فهو قد يعترض بقوله إنه مهما

كانت صحة الافتراض القائل بأن المجتمعات الاشتراكية في ظروفنا الراهنة لا تحمي الحريات الأساسية، فإن الحجة المستمدة من الحريات الأساسية ضد الاشتراكية غير حاسمة رغم ذلك. وقد ينبغي علينا اعتبار مآزقنا التاريخي الراهن أمراً يمكن رفضه أو التغلب عليه، بدلاً من قبوله فحسب، وربما كان من الممكن تحقيق المجتمع الاشتراكي الذي تكون الحريات الأساسية فيه محمية. وهذا اعتراض لن أتناوله، وإن كانت هناك أسباب قوية في النظرية السياسية الإيجابية^(٥٧) لرفضه؛ حيث تتحقق شروط إستراتيجية الجدلية الخاصة بهذه المسألة إذا اعترف بأن سياقنا التاريخي الراهن يجيب عن سؤال الحرية التي تراعى كل شيء إجابة حاسمة لمصلحة المؤسسات الرأسمالية.

قد يقدم كوهن اعتراضاً مختلفاً على الخطوة الرولزية التي عرضتها. فالخطوة الرولزية تقوم على استبعاد حق ملكية وسائل الإنتاج من مجموعة الحريات الأساسية. وبما أن حقوق ملكية وسائل الإنتاج، الفردية والمشاع، لا تبرز بين الحريات الأساسية كما يُنظرُها رولز، فإن الاختيار بين الرأسمالية والاشتراكية لا يمكن أن يعتمد على الطريقة التي تخلق بها المؤسسات المالكة فيهما الحرية وتصونها. (وقد يشي بهذا الاختيار، بل ينبغي أن يشي به، الحدس النظري بشأن الدور السببي لمؤسسات الملكية الرأسمالية والاشتراكية في صيانة الحريات الأساسية. وهذه مسألة أخرى.) وإذا أعدنا نسق الملكية إلى تقييم الحرية التي تراعى كل شيء (الحرية النموذجية)، قد نجد أن النتيجة التي لا لبس فيها والتي سبق أن توصلنا إليها لم تعد صحيحة؛ فقد يكبح مجتمع ما بعض الحريات الأساسية ومع ذلك يكون أفضل من وجهة نظر الحرية من أي مجتمع آخر تكون الحريات الأساسية فيه محمية حماية تامة. وهذه هي رؤية الكثير من اللينينيين للاتحاد السوفييتي. وأنا لا أقول إن تلك هي رؤية كوهن للاتحاد السوفييتي، إلا أنها تيسر له السبيل إلى مقاومة نتيجة الخطوة الرولزية.

ومع ذلك، فهذه الخطوة المضادة لا تتخذ حجة كوهن. ولننكر لغة الحريات الأساسية ونبنئ تصور الحرية باعتبارها عدم التدخل الذي يستخدمه كوهن. ولنقبل

النتيجة التى يستخلصها كوهن بتطبيق تلك الفكرة الخاصة بالحرية على المؤسسات الرأسمالية، وهى النتيجة القائلة بأن الرأسماليين أكثر حرية من البروليتاريين. وهم أكثر حرية بمعنى أنه بما أن لهم موارد فى وسائل الإنتاج، فإن التدخل فى عمل ما يرغبون فيه يكون أقل احتمالاً (أو أقل أهمية)، وبذلك تكون تحت تصرفهم (على سبيل المثال) خيارات أكثر أو أفضل من تلك المتاحة للبروليتاريين. وإذا قبلنا تصور كوهن للحرية وما ينتج عن ذلك من تفاوت الحرية فى ظل الرأسمالية، فكيف تمضى حرية العمال فى ظل الاشتراكية؟ يبدو أن هناك نواح واضحة سوف تُنقص فيها خيارات العمال انتقاصاً شديداً فى ظل المؤسسات الاشتراكية. وهناك حجة مهمة ضد الاشتراكية مفادها أنه عند نقل السيطرة على التوظيف من مجموعة من أصحاب العمل المتنافسين إلى سلطة عامة واحدة، فمن المحتم أن هذا سوف يقلص خيارات العمال. وقد أوضح هايك هذه النقطة بشكل جيد:

يتضح كون حرية الموظف تقوم على وجود عدد كبير ومتنوع من أصحاب العمل حين نتأمل الموقف الذى سينجم لو كان هناك صاحب عمل واحد - أى الدولة - وإذا كان الحصول على وظيفة هو الوسيلة الوحيدة المسموح بها لكسب الرزق... فسوف يؤدي التطبيق الدائم للمبادئ الاشتراكية، مهما كان متخفياً فى تفويض سلطة التوظيف للشركات العامة المستقلة اسمياً وما شابهها إلى وجود صاحب عمل واحد. وسواء أكان صاحب العمل هذا يعمل بشكل مباشر أم غير مباشر فمن الواضح أنه سوف تكون له سلطة غير محدودة لإجبار الفرد.^(٥٨)

أو كما يقول ليون تروتسكى، أحد كبار مهندسى النظام السوفييتى، بتحديد وقوة: "فى أى بلد تكون الدولة صاحب العمل الوحيد فيه، تعنى المعارضة الموت

بالتجويب البطيء. ففي هذه الحالة يكون قد حل محل المبدأ القديم القائل بأن من لا يعمل لن يأكل مبدأ جديد يقول: من لا يطيع لا يأكل.^(٥٩) ويقول لنا كوهن إن العمال في ظل الرأسمالية يواجهون بنية ولأدّها تاريخ من تعاملات السوق من المنطقي القول بأنهم يجبرون فيها على العمل لدى شخص آخر أو جماعة أخرى. ولا تماثل حقوقهم الطبيعية سلطات فعالة مصاحبة لها.^(٦٠) إنه المعنى الضمني لمقولة هايك إن العمال في الاقتصاد الاشتراكي سوف يواجهون بنية تولّدّها السلطة السياسية، ومن المنطق أن نقول إنهم مجبرون على العمل لدى الدولة. ولا تماثل حقوقهم القانونية سلطات فعالة مصاحبة لها.

في مواجهة حجة هايك، قد يكون هناك اعتراض على أنها لا تضع في اعتبارها احتمال وجود شكل ما من اشتراكية السوق توجد فيه مجموعة مختلفة من تعاونيات العمال وبالتالي مجموعة من فرص التوظيف للعمال. وما من شك في أنه من المرجح أن يكون هذا النظام الاشتراكي اللامركزي أفضل للحرية مما يمكن أن يكون عليه النظام المركزي. ومع ذلك، سوف تكون هناك نواح مهمة تقلص فيها حرية العمل في ظل اشتراكية السوق. وتتضح المشكلة أجلى ما تكون حين نتأمل العمال الذي ينتمون إلى جماعة الأقلية. فقد يكون من المتوقع أن تجد الأنظمة المشاع لملكية الموارد الإنتاجية أنه من الصعب السماح لتلك الأقليات بالتقدم، ربما على الأخص حين تُدار بالإجراءات الديمقراطية. ولنتأمل على سبيل المثال ما يحتمل أن يكون مصير المهاجرين ذوي التقاليد الثقافية الغريبة، في بريطانيا والولايات المتحدة، إذا كان عليهم الوصول إلى الموارد الإنتاجية فقط من خلال عملية سياسية ديمقراطية. وحيثما تكون هناك أغلبية متحيزة، فمن المرجح أن تكون فرص الاختيار المتاحة لهذه الأقليات أضيق حتى في ظل رأسمالية السوق، حيث يكفيهم أن تكون هناك حفنة من الرأسماليين الذين يحرصون على مصالحهم الشخصية دون مراعاة لمصالح الآخرين كي يتمكنوا من اقتراض أو تأجير الموارد التي يمكنهم على أساسها تكديس رأس مال خاص بهم.

حتى في غياب الأغلبية المميّزة، نجد أن خيارات العمال تحد منها الضرورة التي يواجهها كل منهم في تعاونيته بخصوص اضطراره إلى ضمان موافقة زملائه على إدخال أي ممارسة جديدة. وكما يقول هايك مرة أخرى، فإن "العمل بواسطة الموافقة الجماعية يقتصر على الأمثلة التي تكون الجهود السابقة فيها قد خلقت رؤية مشتركة، حيث يكون الرأي بشأن ما هو مرغوب قد أصبح مستقرًا، وحيث تكون المشكلة هي مشكلة الاختيار بين إمكانيات يمكن التعرف عليها بصورة عامة وليس مشكلة اكتشاف إمكانيات جديدة".^(١١) وتتعرّز هذه النقطة حين ندرك أنه بسبب اندماج ملكية رأس المال مع شغل الوظائف في ظل اشتراكية السوق سيكون اعتماد العامل الفرد على تعاونيته أكبر بكثير من اعتماده على صاحب عمله في المجتمع الرأسمالي.

سوف تكون تعاونية العمال نفسها في حالة تبعية كذلك. وإذا كان لاشتراكية السوق أن تظل شكلًا من أشكال الاشتراكية، فلا بد من إخضاع رأس المال الإنتاجي للتخصيص السياسي political allocation وليس المخصص الخاص private provision. وسوف يتمكن العمال من الوصول إلى رأس المال فقط من خلال الجهات التابعة للدولة الاشتراكية. ولأن رأس المال الخاص محظور، فليس بإمكان العامل الحصول بشكل فردي على ما يكفي من رأس المال ليعيش عليه. وحتى باعتباره عضوًا في تعاونيته، فإنه يعتمد باستمرار على رأس المال الذي تخصصه له الحكومة. وربما سيكون لأعضاء تعاونيات العمال حرية التصرف في مقدار ما يخصصونه للاستثمار في المشروعات التجارية، وبذلك يمكن أن يتولد جزء من رأسمالهم تولدًا ذاتيًا. ولكن يبدو واضحًا أنه سيكون من اللازم تخصيص رأس المال الناشئ ورأس المال اللازم للقضاء على الإفلاس، أو للسماح بتوسع كبير، تخصيصًا سياسيًا. وسوف يواجه العمال في ظل نظام اشتراكية السوق وضعًا يعاد فيه تركيز موارد رأس المال في بنك واحد، أو بضعة بنوك، من بنوك الاستثمار التابعة للدولة. وسوف يكون لها موارد لرأس المال أقل عددًا مما هو موجود في ظل الرأسمالية. ومن الصعب رؤية كيف يمكن لهذه الحقيقة الإفلات من خيارات العمال المقيّدة.

النقطة العامة التى وراء هذه الحجج هى أن الحريات التى تولدها المؤسسات الرأسمالية ليست هى فقط تلك الحريات التى يتمتع بها أصحاب رأس المال أو يمارسونها.^(١٢) وهذه نقطة يعترف بها كوهن حين يشير إلى أن الرأسمالية نظام محرر فى مقابل ما سبقته من أنظمة، كالعبودية والإقطاع.^(١٣) وهو يغفل الإشارة إلى أن الكثير من هذه الحريات، باعتمادها على تعددية مشترى العمل وموارد رأس المال، سوف تخمد الدولة الاشتراكية ويتقلص فى ظل مؤسسات السوق الاشتراكية. وحينئذ قد يكون بالإمكان الدفاع عن المؤسسات الرأسمالية باعتبارها مؤسسات تشجع حرية العمال بشكل أفضل من أى بديل يمكن إدراكه. وقد يكون الأمر كذلك إذا كان هناك تسليم بأن العمال أقل حرية من الرأسماليين. ذلك أنه مازال هناك أخذ ورد بشأن كونهم أكثر حرية مما كانوا سيصبحون عليه فى ظل أية مؤسسات أخرى. ويبدو أن كل أشكال الاشتراكية على وجه الخصوص تحذ من تلك السيطرة على طبع عمل العامل وهويته الذى اكتسبه مع ظهور الرأسمالية. ويظل غير واضح فيما يقوله كوهن ما هى الحريات التى تمنحها الاشتراكية للعمال ويمكن أن تعوض هذه الخسارة.

إذا كنت محقاً فى قولى إن العمال، حتى باعتبارهم طبقة، يكونون أفضل حالاً من حيث الحرية فى ظل المؤسسات الرأسمالية مما هم عليه فى ظل المؤسسات البديلة، فإن هذا يؤيد دفاع الرأسمالية الذى يجب إدارته إدارة صارمة فيما يتعلق بآثاره المعززة للحرية. وهذه الحجة هى أن أشكال عدم المساواة فى الحرية التى يجدها كوهن فى المؤسسات الرأسمالية هى تلك التى تزيد حرية العمال إلى أقصى حد ممكن. وحينئذ يمكن الدفاع عن الرأسمالية باعتبارها نظاماً اقتصادياً يفي بمطالب التغير الخاص بمبدأ الاختلاف عند رولز، وهو التغير الذى يصدق فيه على الحرية فحسب (وليس على غيرها من المنافع الأساسية الأخرى). وعلى عكس كوهن، لا أفترض إمكانية أو ضرورة فصل الحجة المؤيدة للرأسمالية عن الحجة التى تستعين بالعدل، بل أفترض ضرورة هذا الفصل. كما أننى لا أتخيل فى الواقع إمكانية تخصيص مطالب العدل بمعزل عن وصف رفاهية هؤلاء المعنيين، مع أننى لم أحاول بنفسى تقديم أى وصف للرفاهية. وتشير الاعتبارات التى قدمتها

إلى أنه قد يمكن الدفاع عن الرأسمالية رغم ذلك استنادًا إلى حجة خاصة بالحرية وحدها. ونتيجة هذه الاعتبارات بالنسبة للحرية الجوهرية التي تراعى الآخرين في ظل الرأسمالية والاشتراكية هي أن الرأسمالية تقدم أكبر خدمة للحرية، حتى بالنسبة لمن يتمتعون بأقل قدر من الحرية داخل الرأسمالية.

قد يتخذ التقييم النسبي فيما يتعلق بحرية الاشتراكية والرأسمالية شكلًا ثالثًا؛ وذلك ببحث الحرية الجماعية في ظل كل مجموعة من المؤسسات. ولنمض في هذا الصدد إلى حد الإقرار بأن معظم البروليتاريين لأحرار من الناحية الجماعية في أن يصبحوا رأسماليين، مما ينفي بالتالي إمكانية وجود الرأسمالية الخالية من البروليتاريا التي تحدثت عنها من قبل. وإذا فعلنا ذلك، يمكننا القول (بلغة غير لغة كوهن) إن كون الشخص رأسماليًا يصبح في المجتمع الرأسمالي منفعة موضوعية positional good^(١٤)، وهي المنفعة التي لا يمكن للجميع حيازتها أو التمتع بها. ويدلل كوهن، بفضل موضوعية هذا النفع فحسب، على اللاحرية الجماعية فيما يتعلق به. وربما يصبح كون المرء رأسماليًا الآن في عالم الواقع نفعًا موضوعيًا، كما يفترض كوهن وماركسيون آخرون. وهكذا تتولد اللاحرية الجماعية للعمال. إلا أن هذا لا يدلنا على شيء بالنسبة للحرية العمال الجماعية النسبية في ظل المؤسسات الرأسمالية والاشتراكية. بل إنه لا يشرح لنا الأهمية الأخلاقية للحرية العمال الجماعية في ظل الرأسمالية الشرح الواجب؛ فهو يبين فحسب أن العمال في ظل الرأسمالية يعانون من اللاحرية الجماعية - لحرية أن يصبحوا رأسماليين - التي يفترض أن الاشتراكية تلغيها. وقد قلت من قبل إن الاشتراكية سوف تعمم هذه اللاحرية في الواقع وترسخها. ومع ذلك فلنقبل حجة كوهن على النتيجة التي توصل إليها، ونرى كيف يتصرف العمال حيال حريتهم الجماعية في ظل الاشتراكية.

سوف نسلم إذن بأن العمال في ظل الاشتراكية سوف يتخلصون من اللاحرية الجماعية في أن يصبحوا رأسماليين. وفي الوقت نفسه فإنه من المرجح أن يتولى عدد آخر لا بأس به من اللاحريات الجماعية في ظل الاشتراكية. فأحد

ملاح أشكال الاشتراكية كافة هو أن الموارد التي يجرى تخصيصها بواسطة عمليات السوق في ظل الرأسمالية تخضع بدلاً من ذلك للتخصيص السياسى. ويصنّف هذا حتى في ظل مؤسسات اشتراكية السوق التي يخصص فيها رأس المال الاستثمارى على الأقل تخصيصاً سياسياً. إلا أن القوة السياسية في عالم الواقع نفسه منفعة موضوعية. فلا يمكن للكل أن يتمتعوا بها أو يمارسوها بالتساوى. وتستتبع موضوعية القوة السياسية أنها حين تكون الموارد خاضعة للسيطرة السياسية والتخصيص السياسى فإنها تكتسب كذلك صفة الموضوعية. ولذلك فإنه في المجتمعات الاشتراكية "الموجودة وجوداً فعلياً"، تثنى خدمات التعليم والإسكان والصحة بدرجة من الموضوعية من المرجح أنها تتجاوز إلى حد بعيد الخدمات المماثلة في الدول الرأسمالية الغربية. فالعمال في تلك الدول الاشتراكية يعانون من درجة من اللاحرية الجماعية فيما يخص حصول النخبة الشيوعية على شقق جيدة، ومبالغ كبيرة من العملات الصعبة، وتعليم أرقى لأبنائها، ورعاية صحية لائقة، وهلم جرا، وهو ما يمكن أن يتجاوز أى موضوعية مشابهة في المجتمعات الرأسمالية.^(١٥)

عادة ما تتجاهل محاولات شرح هذه الحقيقة، التي تعتمد على دعاوى ذات غرض محدد بشأن التخلف التاريخى أو التقاليد المتعصبة أو الظروف غير المواتية في المجتمعات المعنية، دور التخصيص السياسى للموارد في تشكيل حوافز الأفراد في تلك المجتمعات. فعلى عكس المجتمعات التي تتولى فيها الأسواق تخصيص الموارد في المقام الأول، فإن لدى الأفراد في المجتمعات الاشتراكية حافزاً لا سبيل إلى مقاومته تقريباً للسعى وراء القوة في جهاز الحزب الذى يمكنهم منه ضمان المنافع لأنفسهم ولذريتهم. ومن ثم تتأقل المناصب القيادية وما يرتبط بها من منافع عبر أجيال من أفراد الطبقة المميزة في الدول الاشتراكية. وفي المقابل، وبما أن الحصول على المنافع في المجتمعات الرأسمالية يكون من خلال السوق، فمن المرجح أصلاً إيداء قدر من الموضوعية أقل مما في الدول الاشتراكية. ويرجع هذا إلى أن الأسواق تميل، ما لم تكن على درجة كبيرة من الاحتكار، إلى إعادة توزيع الموارد بطريقة يصعب توقعها عبر الفاعلين الاقتصاديين، وبالأخص عبر الأجيال.

ربما نتوقع بصورة عامة أنه مع ما تحدثه الاشتراكية من إضفاء للصبغة السياسية على تخصيص الموارد، فسوف تتسم المنافع التي لم يكن قد جرى تحويلها بعد إلى منافع موضوعية حتى ذلك الوقت بالموضوعية. وحين يحدث ذلك فإنها تولد للاحريات جماعية تتصل بها لم يكن لها وجود من قبل. وسوف يعكس نمط اللاحريات الجماعية في المجتمع نمط حيازة المنفعة الموضوعية الكبرى، وهي القوة السياسية. وفي هذا الوضع، سوف يُحبس العمال الاشتراكيون باعتبارهم طبقة، حتى وإن كان كل منهم حرًا في الانضمام إلى النخبة الحاكمة (وهو أمر مشكوك فيه إلى حد كبير). وسوف تولد اللاحرية الجماعية، التي سوف يعانون منها فيما يتعلق بالمنفعة الموضوعية الخاصة بالنفوذ السياسي، بدورها، لا حرية جماعية فيما يتعلق بالمنافع كافة التي تخصصها السلطة السياسية، أي معظم منافع الحياة الاقتصادية والاجتماعية. ومن الصعب مقاومة استنتاج أن العمال سوف يعانون في ظل المؤسسات الاشتراكية من درجة ما من اللاحرية الجماعية غير معروفة في المجتمعات الرأسمالية.

ملاحظات ختامية

الحجج التي يسوقها كوهن فيما يتصل بالاحرية البروليتارية شكلية في الغالب. فهي تدعم بديهيات لا نقول لنا شيئًا ذا أهمية عن تميز المؤسسات الرأسمالية على المؤسسات الاشتراكية من ناحية الحرية. وحين ننقل من التحليل المفاهيمي إلى الاعتبارات الواقعية، نجد أسبابًا قوية لافتراض أن المؤسسات الاشتراكية سوف تكون أسوأ من المؤسسات الرأسمالية فيما يتعلق بحرية العمال. ونجد أن تماثل الحريات بين النسقين الذي يؤيده منهج بحث كوهن الفلسفي الرجعي atavistic هو في واقع الأمر تماثل مضرّ تمامًا. بعبارة أخرى، إذا كان هدف حجة كوهن هو بيان وجود اللاحرية في ظل الرأسمالية، فقد نجح في ذلك؛ ولكن ذلك فقط لأن اللاحرية التي يناقشها موجودة في كل مؤسسة من مؤسسات الملكية (بل وربما في كل مجتمع متخيل). ويبدو من غير المعقول بلا جدال أنه ينبغي

على كوهن تخصيص خمسة أبحاث، تضع تصورًا جديدًا لا يقبله العقل للحرية الجماعية وتخطط لخلق عدد كبير من الفروق الدقيقة في خطاب الحرية، وذلك لإثبات نتيجة عادية ومبتذلة. ومن ناحية أخرى، إذا كان هدف كوهن هو الهدف الأكثر لفتًا للانتباه الخاص ببيان أن حرية العمال، أو الحرية في عمومها، تكون في ظل المؤسسات الاشتراكية أكبر مما هي عليه داخل المؤسسات الرأسمالية، فإن حجته التي يستخدمها للوصول إلى هذه النتيجة لا حظ لها من النجاح. وحين نتأمل جوهر الأشياء يكون لدينا من الأسباب ما يجعلنا نظن أن حريات العمال سوف تزدهر أكثر في ظل المؤسسات الرأسمالية. ومن الغريب أن هذا الافتراض تؤكدته التجربة التاريخية إلى حد كبير. وهذه حجة أخرى تؤيد شكلاً للتتظير يسعى، على عكس كوهن، إلى توضيح الحرية واللاحرية اللتين نجدتهما في عالم الواقع وتقييمهما.

1. The first step is to identify the problem or question that needs to be answered. This involves understanding the context and the specific requirements of the task.

2. Next, it is important to gather relevant information and data. This can be done through research, consultation with experts, or by analyzing existing data sets.

3. Once the information is gathered, the next step is to analyze it. This involves identifying patterns, trends, and relationships that can help in understanding the problem.

4. After analysis, the next step is to develop a solution or plan. This involves identifying the most effective approach to solve the problem and outlining the steps to be taken.

5. Finally, the solution is implemented and the results are evaluated. This involves monitoring the progress of the solution and making adjustments as needed to ensure that the problem is solved effectively.

الشمولية والإصلاح والمجتمع المدني

ما الذى يجب أن يَصْنُق على ما بعد الشمولية post-totalitarianism كى تكون أمراً ممكناً؟ يفترض هذا السؤال، الذى يمكن اعتباره سؤالاً عن الشروط التى تمكن الأنظمة السياسية الشمولية من أن تتبدل أو تتجح فى تحويل نفسها إلى أنظمة استبدادية أو ليبرالية أو غير ذلك من أنظمة جرى فيها تجاوز ملامح الشمولية الأساسية أو كبتها، وجود تصور عن الشمولية نفسها. إلا أن تاريخ الفكرة الشمولية محل جدل وخلاف. فقد اكتسبت الفكرة الشمولية دلالة مستهجنة بشكل لا لبس فيه حين عرضها بداية منظرو الفاشية الإيطالية باعتبارها فكرة إيجابية ^(١) فى أدبيات ما بعد الحرب ^(٢)؛ حيث استُخدمت للحفاظ على الملامح المشتركة للاشتراكية الوطنية والشيوعية السوفييتية فى أسوأ فتراتها وأشدّها إرهاباً. لكن الفكرة الشمولية تعرضت فى وقت لاحق للنقد والهجوم، من جانب الماركسيين وغيرهم ^(٣) ممن سعوا إلى إنكار تماسكها النظرى ونفعها وحاولوا تصويرها على أنها منشأ أيديولوجى من منشآت الليبرالية والنزعة المحافظة يُستخدم للغرض المرتبط بالقوى الأوروبية (وينسب إليها) إبان فترة الحرب الباردة. ويقوم بحثى على رفض هذه الرؤية الأخيرة وعلى الالتزام بصلاحية الشمولية وفائدتها باعتبارها الحجة الأساسية فى النظرية الاجتماعية والسياسية المعاصرة. ولا يعنى هذا أننى أقر التصور التقليدى للشمولية كما وضعته الأدبيات الأنجلو أمريكية فى فترة ما بعد الحرب، وعلى ما قد يكون عليه هذا الاستخدام التقليدى من مشروعية، فهو يحجب عددًا من الأسئلة اللافتة للانتباه. هل الشمولية بالضرورة وبالطبع إرهابية، أم أن الإرهاب مرحلة تطورية تمر بها بعض النظم الشمولية؟ وهذا سؤال يتصل اتصالاً واضحاً بإمكانية ما بعد الشمولية، حيث إنه يسلم بأن النظام الشمولى قد يصون نفسه ويعيد إنتاجها بوسائل غير التهديد باستخدام العنف. فهل يمكن وصف

مؤسسات الرأسمالية الديمقراطية بأنها تتسبب في قيام نظام شمولى، كما زعم ماركوزه وغيره؟^(٤) وهل الشمولية ظاهرة فريدة في حداتها، أم أن هناك أمثلة لها في الأزمنة القديمة؟ وهل يمكن أن تتعرض الأنظمة ما بعد الشمولية التى ظهر فيها المجتمع المدنى بوضوح لعملية ناجحة لإضفاء الصفة الشمولية عليها من جديد؟ أم إن الانتقال من الشمولية عادة ما لا تكون هناك رجعة فيه؟

فماذا عن الجذور الثقافية للشمولية: أهي غريبة عن التراث الغربى، أم انحراف عنه، أم انحراف داخله، أم تطور لعناصر أهم التقاليد الغربية القديمة والأساسية؟ سوف أتناول بالبحث هذا السؤال وغيره من الأسئلة المتصلة به من خلال نقد الفكرة المعترف بها للشمولية ولتطبيقاتها القياسية على الحالة السوفيتية. فالتصور القياسى للشمولية يساوى بينها وبين ظواهر مثل الإرهاب الجماعى والزعيم الكاريزمى الذى تصاحبه عبادة الفرد. وهى تشير إلى أنه فى غياب الأدلة الواضحة على تلك الظواهر يكون لدينا نظام ما بعد شمولى. وفى المقابل، يُمكننا تصور الشمولية الذى سوف أطرحه من التعرف على أشكال السيطرة الاجتماعية والسياسية التى ظهرت مؤخرًا فى الاتحاد السوفيتى على أنها أشكال شمولية جديدة neo-totalitarian، وتُميّز هذا النظام الشمولى الجديد عن ما بعد الشمولية الأصلية الموجودة فى بولندا والمجر وبشكل غير أكيد فى دول البلطيق.

يكمن خطر التصور التقليدى فى أنه قد يعمينا عن أشكال الشمولية المختلفة. ولا يعنى هذا أن الشمولية نوع من التصور العنقودى، حيث توجد مجموعة مختلفة من الأنظمة الشمولية التى يوحدتها نمط التشابهات العائلية فحسب. فسوف أؤكد على أن المشروع الشمولى يُشكّله هدف واحد، هو دمج الدولة والمجتمع فى نظام جديد يتم فيه القضاء على صراعات المصالح والأغراض والقيم الموجودة فى كل المجتمعات التاريخية. وربما أمكننا عرض هذا الهدف الشمولى على وجه التحديد بقدر أكبر من الدقة. فالمشروع الشمولى هو مشروع قمع المجتمع المدنى؛ ذلك المجال من المؤسسات المستقلة التى يحميها القانون ويكون للأفراد والمجتمعات المحلية فى إطارها قيم ومعتقدات مختلفة قد تتعايش فى سلام. وينطوى تنفيذ هذا

المشروع على مشروع آخر أكثر ضخامة، وهو مشروع إعادة خلق هويات من دخلوا فى نطاق السلطة الشمولية. وقد رأى عدد من المتطّرين، مثل هيلر^(٥) Heller، فى مشروع تعديل الطبيعة البشرية على نمط جديد أهم الملامح المميزة للشمولية. وسوف أحاول إثبات أنه بينما نجح المشروع الشمولى فى القضاء على المجتمع المدنى فى حالات كثيرة، فهو لم يخلق بشرية جديدة فى أى مكان. وسوف أعتبر القضاء على المجتمع المدنى النتيجة التاريخية الأساسية للشمولية. والواقع أنه بناء على وجهة النظر التى سوف أدافع عنها، لا يكون قمع المجتمع المدنى نتيجة للشمولية أو أثراً جانبياً من آثارها بقدر ما هو جوهرها نفسه.

لهذا السبب سوف أؤكد الحداثة الجوهرية للظاهرة الشمولية. فالشمولية حديثة بشكل فريد، ليس فقط لأنها تستلزم تكنولوجيا معاصرة للقمع، ولكن لأنها تعبر فى المقام الأول عن النفور من مؤسسات المجتمع المدنى المميزة فى حداثتها. فقد عبّرت عن ذلك فى الصين، حيث كانت الشيوعية تسعى إلى إضفاء الشرعية على نفسها باعتبارها مشروع تحديث. وسوف أؤكد الحداثة الجوهرية للشمولية باعتبارها نظاماً سياسياً، حتى وإن أكدت أن أصولها الثقافية موجودة فى عناصر أقدم القيم والأفكار الغربية وأكثرها مركزية (وليس على سبيل المثال فى ثقافتى روسيا والصين التقليديتين).

جانب الصواب تفسيرات الاتحاد السوفيتى على وجه الخصوص فيما يتعلق بالأصناف العتيقة للطغيان أو الإمبراطورية باستعانتها بمفاهيم للحفاظ على الواقع لم يكن لدى أى من مونتسكيو Montesquieu أو أرسطو أى تصور لها. فحين يقول بايبز^(٦) Pipes إن "تكنيكات الحكم البوليسى، التى أدخلها النظام الإمبريالى الروسى شيئاً فشيئاً، استخدمها لأول مرة بكامل طاقتها من كانوا فى يوم من الأيام ضحايا هذا النظام، أى الثوار"،^(٦) فهو يهمل الفجوات شديدة الجوهرية (التي سوف أبينها بالتفصيل فيما بعد) بين حجم القمع فيما بين النظامين القيصري

(٥) ريتشارد بايبز أستاذ التاريخ غير المتفرغ بجامعة هارفارد ومؤلف كتاب "الشيوعية: تاريخ Communism: A History. (المترجم)

والبلشفي، وهو يتجاهل علاوة على ذلك أن البوليس السرى القيصرى لم يُستخدم قط لتصفية جماعات اجتماعية بكاملها.

كما جانب الصواب الادعاء بأن الشمولية كانت موجودة فى العصور القديمة. فحين يستشهد بارينجتون مور Barrington Moore بما كان فى الصين القديمة من تَبَنٍ لِنظام باو تشيا الشهير الخاص بالمراقبة المتبادلة، الذى يشبه الإجراءات الشمولية الحديثة ويسبقها بزمان طويل، فهو يخلط بين الشمولية ذات التكنيك الذى تبنته مجموعة من أنماط الحكم. وحين يمضى فى كلامه مشيراً إلى نظام هسيانج يويوه فى محاضرة الشعب بشكل دورى عن الأخلاق الكونفوشية "على أنه سلف كاشف" آخر للممارسات الشمولية الحديثة... التى تبين بشكل قاطع أن الملامح الأساسية للمركَّب الشمولى كانت موجودة فى العالم ما قبل الحديث"،^(٧) فهو يهمل الطابع الثورى للتقنين الأيديولوجى الشمولى.

الأيديولوجيات الشمولية أدوات للتحويل الاجتماعى وتسعى إلى إزاحة أنساق الاعتقاد التقليدية. وهذا هو السبب فى أن الشائعة الأكاديمية التى تقول إن الشيوعية دين علمانى أو سياسى جديد لا تصنق إلا بالمعنى الذى يكون فيه الإيمان بالقوى الغيبية occultism والثيروصوفية theosophism ديناً، وهو المعنى الذى تكون فيه المشروعات كافة مشروعات حدثية modernist للاستعاضة عن الغاز العقائد الموروثة ومآسيها بتكنيكات التحرر الروحية التى تُصوّر على أنها تطبيقات للمنهج العلمى. وهناك مفارقة متأصلة فى الشمولية من حيث كونها تنتشر الأيديولوجيا الحديثة خدمة لمشروع مضاد للحدثية anti-modernist. ولأن الشمولية تجسّد للثورة المضادة الحدثية modernity، فهى لا تعدو كونها ظلاً لها. وبالتالي فإذا كان لابد من إصلاح الأنظمة الشمولية، فلن يتحقق هذا الإصلاح إلا عن طريق إعادة اكتشاف أكثر مؤسسات العالم الحديث تميزاً، وأعنى بذلك مؤسسات المجتمع المدنى.

بناء على ذلك يكون السؤال الخاص بإمكانية وجود ما بعد الشمولية هو السؤال عما إذا كانت الأنظمة الشمولية سوف تغير طبيعتها كى تسمح بعودة تلك المؤسسات الخاصة بالحياة المدنية، التى التزمت بالقضاء عليها، إلى الوجود أو

باختراعها من جديد، أم لا. والواقع أن المجتمع المدني منذ ظهوره وهو يشمل تحولاً مهماً وأساسياً في طبيعة الشمولية ذاتها. والسؤال الذى لابد أن يطرح نفسه هو ما إذا كانت الأنظمة الشمولية قادرة على الإصلاح أم لا، وإذا لم يكن ذلك فى استطاعتها، فما السبيل إلى فهم التطورات الحالية؟

معاداة المجتمع المدني بما يضمنه من مؤسسات الملكية الخاصة وحكم القانون، وليس معارضة الديمقراطية الليبرالية، هى ما يميز الشمولية على الأرجح. ويشير "المجتمع المدني" هنا إلى مجال الارتباطات الطوعية، ومبادلات السوق، والمؤسسات الخاصة الذى يمكن أن يتعايش فيها ومن خلالها أفراد ذوو تصورات ملحة وأغراض شتى غالباً ما تكون متنافسة. وأعتقد أن هذا هو التصور الذى يؤمن به منظرون مثل لوك وهيجل ولولاه لكانوا مختلفين. والمجتمع المدني عند لوك وهيجل مميّز تمييزاً شديداً عن الدولة. إلا أن كلاً منهما يعترف بأن مؤسسات المجتمع المدني بحاجة إلى تحديد القانون وحمايته لها؛ لذلك فهى لا يمكن أن تزدهر إلا فى كنف الحكومة. إلا أن للحكومة أنواعاً كثيرة يمكن للمجتمع أن يوجد فى ظلها؛ فهناك على سبيل المثال أنواع كثيرة من الاستبداد بقدر ما يوجد من أنواع الديمقراطية. وحكومة ما بعد الشمولية غير المقيدة هى وحدها غير المتوافقة مع المجتمع المدني. ولهذا السبب قد تنتوع أشكال أنظمة الحكم اللاشمولية أو بالأحرى ما بعد الشمولية التى ليست الديمقراطية الليبرالية واحداً منها. إلا أن ما بعد الشمولية بكل أشكالها تمثل قلب النظام الشمولى، وليس مرحلة أخيرة فى تطوره. ولأن النظام الشمولى لم يعد كذلك، فلا بد أن يكون قادراً على استعادة الحياة المدنية التى فقدها، وإلا فسيكون عليه تشكيل مؤسسات المجتمع المدني من جديد. والغرض الذى أهدف إليه من هذا البحث هو تأمل الظروف التى قد تنجح فى ظلها الأنظمة الشمولية القائمة بالفعل فى إنجاز هذا التحول، وتحيى بذلك المجتمع المدني أو تنبأه.

الواقع أن مشروعى هنا سيكون المشروع الأكثر تحديداً الخاص بالحدس فيما يتعلق بتوقعات ذلك التحول فى أنظمة الكتلة السوفيتية. كما أننى أتغاضى عن

نموذج ألمانيا النازية، الذى انتهى النظام الشمولى فيه بفعل الهزيمة العسكرية، وعن كل الدول الفاشية التى لم يكن أى منها شمولى بحق (حتى وإن ادعت أنها كذلك، مثل إيطاليا). وأتغاضى فى المقام الأول عن تلك الأمثلة الأخرى المحتملة للشمولية حيث يعد مثال الاتحاد السوفييتى الحالة النموذجية. وكان الاتحاد السوفييتى، من حيث الترتيب الزمنى، الدولة الشمولية الأولى فى العالم الحديث. كما حرك نموجه كل دولة شمولية (أو تزعم أنها شمولية) لاحقة. وقال شابيرو Schapiro:

كان لينين، وليس ستالين وحده الذى تعلم منه، هو منشئ تكتيك التأثير على الجماهير فى العصور الحديثة. بل من المؤكد أن موسولبنى تعلمه منه، وكذلك عمله هتلر بشكل غير مباشر (من خلال الشيوعيين الألمان)... ولم يصبح لينين قط زعيماً مثل هتلر أو ستالين (وربما لم يكن يرغب أن يصبح كذلك)، ولكن أثناء تكوين تكتيكه الخاص بالتأثير على الجماهير باعتباره جزءاً من عملية ضمان النصر كان بمثابة نموذج لهؤلاء الرجال أنفسهم.^(٨)

لم يأت لينين بالتكتيكات الشمولية فحسب، بل كذلك بمعظم المؤسسات الشمولية الأخرى، مثل معسكرات الاعتقال وسلطات البوليس السرى التى لا تخضع للقانون. وكما قال نولت،^(٩) فهناك كذلك حجة مقنعة بأن نلقى على البلاشفة مسئولية ريادة تكتيكات الإبادة الجماعية التى حاكها النازيون فيما بعد من ممارسة للإبادة الجماعية. ولهذه الأسباب، أشعر بأن هناك ما يبرر التركيز على النماذج ذات السمة السوفييتية مثل الحالات النموذجية للشمولية. والسبب آخر، هو ضيق المساحة، لن أناقش بأية طريقة منهجية حالة الصين الشيوعية، التى ربما كانت شديدة الأهمية، إلا من خلال التعليقات الموجزة على تناقضات أشكال الاستبداد التقليدية فى الصين والشمولية الشيوعية الصينية ومقارنة قصيرة لتوقعات الإصلاح

الاقتصادى فى الصين والاتحاد السوفيتى. وسوف أقصر مجال تساؤلاتى على السؤال الذى يتسم بالمحلية، وإن كان على قدر حاسم كبير فى أهميته كذلك من الناحية الكونية: هل يمكن للحركات الإصلاحية داخل الكتلة السوفيتية - كالبرسترويك فى الاتحاد السوفيتى، وتضامن فى بولندا، والتجارب المختلفة للتعددية الحزبية فى المجر، وفى تسامح الحركات المعارضة فى دول البلطيق - أن تنجح إلى حد إعادة إقامة المجتمعات المدنية، أو شيء شبيه بها؟ ومشروعى هنا ليس هو مشروع التكهن الذى ينطوى على المخاطرة، وإن كنت سأأمل الفشل المحتمل للبرسترويك، بل وتنظير ظروف ظهور الأنظمة ما بعد الشمولية داخل الكتلة السوفيتية والقيود المفروضة عليها. ويورطنى السعى لتحقيق هذا الهدف النظرى فى وضع فروق مهمة بين الوقائع والتوقعات فى البلدان المختلفة، وخاصة فيما يتعلق بالأسول السببية لحركات الإصلاح المختلفة. كما يورطنى فى المسألة الخاصة بمحاولة تحديد ملامح الشمولية السوفيتية التى تعطىها طابعها الأساسى والأوثق صلةً باحتمالات ما بعد الشمولية.

سوف أستفيد هنا استفادة قليلة من متلازمة النقاط الخمس الشهيرة الخاصة بالأنظمة الشمولية التى اقترحها كارل فريدريش Carl Freidrich فى عام ١٩٥٤،^(١٠) حيث تدمج جوانب الشمولية ذات السمة السوفيتية الطارئة من الناحية التاريخية ملامحها الأساسية. وسوف أركز بدلاً من ذلك على ما سوف أؤكد أنها ثلاثة ملامح أساسية للشمولية هى قمعها لمنظمات المجتمع المدنى، وخاصة حكم القانون، والتخطيط المركزى للاقتصاد، وطابع النظام الشمولى باعتباره دولة النظرة الكلية weltanschauung-state. واستباقاً لاستنتاجاتى، سوف أسلم بأن حركات الإصلاح الحالية، كالبرسترويك فى الاتحاد السوفيتى، ردود فعل لفشل الاقتصادات الموجهة المدمر، ذلك الفشل الذى جعل حتى أفراد الطبقة المميزة الخاضعين لتلك الأنظمة لا يحصلون على المكافأة الواجبة. والهدف التكتيكى لعملية الإصلاح السوفيتية هى إعادة تمويل النظام بالقروض الغربية. أما الهدف الإستراتيجى فهو ترسيخ النظام الشمولى، وهو ما يشمل أهداف تدبير تحول فى

توزيع القوة العسكرية فى أوروبا وإقامة علاقات دعم مالى بين الجماعة الاقتصادية الأوروبية EEC ودول الكوميكون Comecon. وتجسد البريسترويك السوفييتية فى كل جوانبها المهمة إستراتيجية لينينية أصيلة فى لينينيتها تتضمن مكوناً مهماً من الإعلام الإستراتيجى المضلل. والمسألة المهمة - التى سوف أتناولها من أجل تحقيق غاية هذا البحث - هى ما إذا كانت الإستراتيجية اللينينية الجديدة للقيادة السوفييتية تطلق العنان لقوى لا يمكن السيطرة عليها داخل الكتلة السوفييتية، وداخل الاتحاد السوفييتى نفسه، تهدد وجود النظام ذاته، أم أنه يمكن للنظام السوفييتى، رغم إخفاقاته الضخمة، من تجديد نفسه مرة أخرى من خلال توليفة من القمع الانتقائى والمساعدات الغربية. وهناك كذلك مسألة ما إذا كان باستطاعة النظام السوفييتى، حتى بعد منحه جرعات ضخمة من رأس المال المال والتكنولوجيا الغربيين، أن يفعل ما يزيد على تحاشى احتمال الانهيار الاقتصادى المفجع، مع كل ما لذلك من نتائج اقتصادية لا يمكن التكهّن بها، أم لا. وعلى أى الأحوال، فلابد لنا من أن نسأل عن آثار احتمالات ما بعد الشمولية فى بولندا والمجر ودول البلطيق وغيرها من دول الكتلة السوفييتية. إلا أن علينا بحث مابهية الملامح الأساسية والأحداث الحاسمة فى الشمولية السوفييتية، حتى قبل مقارنة هذا المسائل.

تنظير الشمولية السوفييتية: المنهجية التقليدية

قد نبدأ بطرح بعض الملاحظات الاحترازية بشأن منهج الدراسات السوفييتية التقليدية. فالحكمة التقليدية بين علماء السوفييتيات Sovietologists هى أن الدولة السوفييتية دولة كغيرها من سائر الدول تتبع ملامحها المميزة من التراثين السياسى والثقافى الروسى. وبناء على هذا رأى الشائع،^(١١) فإن الدولة السوفييتية دولة استبدادية تحلّ التقاليد الموسكوفية الخاصة بالحكم الاستبدادى فيها نفس أهمية الأيديولوجيا الماركسية اللينينية على الأقل. وإذا كان الأمر كذلك، فحينئذ لن تختلف المناهج المناسبة لدراسة الاتحاد السوفييتى عن تلك المستخدمة مع أية دولة أخرى؛

وهي مناهج العلوم السياسية القياسية مثل النظريات الخاصة بالتقافة السياسية، ودراسة جماعات المصالح، ومناهج تحديث المؤسسات، وهلم جرا. وليس من قبيل المبالغة تأكيد أن هذا المنهج كان عقيماً تماماً، بل كان معوقاً في أثره على التصورات الغربية للاتحاد السوفييتي. وهو كثير العيوب لعدة أسباب. أولاً: من المؤكد أن هذا المنهج التقليدي يبالغ بشدة في أهمية العوامل الثقافية في تفسير الشمولية السوفيتية. وما يوضح ذلك هو التشابهات الشديدة بين الأنظمة السوفيتية السمة ذات التقاليد الثقافية شديدة الاختلاف. فنجد أنه رغم تقاليد دول أوروبا الشرقية السياسية المختلفة، فقد ظهرت خلال الفترة الستالينية تشابهات بنائية فيما بينها - مثل شن حملة ضد الدين ومحاولة فرض نظرة كلية واحدة، والهجوم على الفلاحين، والمحاكمات الصورية، والبوليس السرى الإرهابي، وتمييط الحياة الفكرية وإخضاعها لنظام صارم - لا يمكن تفسيرها إلا استناداً إلى كونها قد أقيمت على نمط الدولة الشمولية السوفيتية. كذلك تقضى التشابهات الهيكلية بين فترتي البناء الاشتراكي في الاتحاد السوفييتي وفي الصين الشيوعية - الاعتماد على العمالة المستترقة slave labour في معسكرات العمل الشاسعة، والتبديد المفجع وسوء الاستثمار الذي ولّاه الاقتصاد الموجّه الذي شجع التصنيع السريع على حساب تدمير الزراعة، واضطهاد الأقليات - على أية اختلافات بين النظامين قد تبررها ثقافتاهما المختلفتان. كما حاكت الأنظمة الشيوعية البعيدة عن الاتحاد السوفييتي، وتقوم على ثقافات مختلفة اختلافاً شديداً، السياسات الستالينية التي كانت تهدف إلى تدمير حياة الفلاحين، مثل إثيوبيا حيث تصل الحكومة الشيوعية إلى حد تسمية سياستها الخاصة بإعادة التوطين الإجباري للفلاحين بـ "النميط" systemization، وهو نفس الاسم المستخدم للسياسة نفسها في رومانيا الستالينية الحالية. ويمكن بسهولة استخدام نماذج أخرى من كوبا وموزمبيق وأنجولا على سبيل المثال.

وأخيراً: مهما كانت السياقات الثقافية للأنظمة الشيوعية، فإنها تبدو عليها في الوقت الراهن ملامح مشتركة - الاقتصاد الموازي الواسع، وتخصيص منافع

كالتعليم والإسكان من خلال أفراد الطبقة المميزة الفاسدين والاستغلاليين، وما ينتج عن ذلك من وجود نظام طبقي اجتماعي صارم - تسيطر على الميراث الثقافي لكل منها. وربما أمكن تأكيد ذلك لو سلمنا بسهولة بأن هناك عوامل ثقافية مميزة - في روسيا وبولندا وبوهيميا على سبيل المثال - عدت إلى حد ما تطور الأنظمة الشمولية هناك.

سوف تكون إستراتيجيتي في المناقشة هي في المقام الأول إخضاع منهج الدراسات السوفييتية التقليدي للنقد التاريخي، من خلال مقابله بستة من جوانب الشمولية السوفييتية التي يتم إهمالها عادة أو التقليل من شأنها بنوع من الشك المنهجي:

- المنجزات الاقتصادية والسياسية والثقافية للنظام القيصري في أواخر أيامه.
- اعتماد الاقتصاد السوفييتي على رأس المال والتكنولوجيا الغربيين.
- الدور الرئيسي للأيدولوجيا الماركسية اللينينية في التنمية السوفييتية.
- الأصول اللينينية للشمولية السوفييتية على وجه التحديد.
- الوظائف الاقتصادية لمعسكرات العمل الإجباري في فترة البناء الاشتراكي وطابع الإبادة الجماعية لسياسة التجميع الزراعي.
- استخدام القيادة السوفييتية لتكتيكات التضليل الإعلامي الإستراتيجي.

بعد توضيح فقر المنهج التقليدي للدراسات السوفييتية بهذه الأمثلة، سوف أمضي قدماً في محاولة لتتظير الشمولية السوفييتية، بشكل أكثر إيجابية، استناداً إلى ثلاث صفات تميزها أشد ما يكون التمييز عن المجتمع المدني؛ وهي افتقارها إلى مؤسسات مبادلة السوق وقالبها الذي لا يمكن الاستغناء عنه، وهو حكم القانون، وتعيين هوية الدولة السوفييتية، وإضفاء الشرعية عليها استناداً إلى أيديولوجيا الماركسية اللينينية. ليست الشمولية السوفييتية استبداداً أو طغياناً، بل فوضى اقتصادية متضمنة في دولة الطبيعة السياسية. وبفهمها على هذا النحو فقط يمكننا إدراك فقرها المدمر إلى جانب قدرتها الرهيبة على إعادة إنتاج الذات. أخيراً، فإننا نفهمها الفهم الصحيح حين نرى حاجة النظام السوفييتي إلى ملمحها الثالث، أي

إضفاء الشرعية عليها بواسطة الأيديولوجيا الماركسية اللينينية التى تحرك فى الوقت ذاته سياسة البريسترويكا الحالية وتحول دون الإصلاح الحقيقى الوحيد، وهو خلق المجتمع المدنى من جديد.

يتميز المنهج البديل الذى سوف أستخدمه فى هذا الفصل بأنه يأخذ دور الأيديولوجيا الماركسية اللينينية فى تبرير السياسة السوفييتية مأخذ الجد. وهو يسلم بأن الدولة السوفييتية لا شرعية لها، ويكاد لا يكون لها وجود (باستثناء الكيه جى بى KGB)، فضلاً عن ذلك النسق من الأفكار. وهو يركز على الملامح التى تميز النظام السوفييتى عن الدول الاستبدادية، خاصة سيطرته على المعلومات وإدخال موضوعاتها فى عمليات وممارسات يعيد بها إنتاج نفسه. وسعيًا وراء فهم للنظام السوفييتى أفضل من ذلك الموجود فى المنهج التقليدى، سوف أستفيد من نظريتين يبدو أن هناك إصرارًا على إهمال أهميتهما للظاهرة السوفييتية فى الحكمة التقليدية، وهما النظرية الاقتصادية النمساوية ونظرية فرجينيا للاختيار العام. ويولد تطبيق هاتين النظريتين على النظام السوفييتى رؤية جديدة له يمكن فيها التعرف على أوضح الملامح وجعلها مفهومة وواضحة. ولا ينكر هذا المنهج البديل أنه يوجد داخل النظام السوفييتى ظواهر تجرى دراستها بالمناهج القياسية - إذ يعترف بوجود جماعات مصالح متناحرة، ويؤكد على أن هناك أسواقًا، ولا ينكر أنه يمكن العثور على التقاليد الروسية المحلية داخل النظام السوفييتى - غير أنه يؤكد أن هذه الظواهر غالبًا ما تعزز استقرار النظام الشمولى السوفييتى (من خلال تأثيره عليها فى الغالب) ولا تضعفه. وتعكس الشمولية السوفييتية آثارها النمطية تعديلاً شديداً بواسطة قضائها الفعلى على المجال الخاص الذى تنشأ فيه هذه الظواهر وتزدهر فى الدول التعددية. وهى تخلق نظاماً جديداً تماماً؛ هو لوياتان (أو وحش) خارج عن القانون رعاياه ضحايا معضلة السجناء المتكررة التى يكونون مجبرين فيها على إعادة إنتاج النظام الذى يستعبدهم.

منجزات القيصريّة في أواخر أيامها:

ينطوى المنهج السائد على تشويه ضخم للتاريخ الروسى. فهو يهمل ظهور تراث قوى وبارز (إن لم يكن مهيمًا تمامًا) خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر للفلسفة القانونية والسياسية الليبرالية، حلّله فاليسكى^(٩) Walicki تحليلًا حاسمًا،^(١٢) وأسهم إسهامًا مهمًا فى الإصلاحات الدستورية فى العقدين الأخيرين للنظام. كما يبالغ بشدة فى طابع أواخر أيام القيصريّة باعتبارها دولة بوليسية (كما أوضح نورمان ستون وآخرون)^(١٣) ويقلل من شأن الكثير من الصفات التى تشترك فيها مع الدول السلطوية فى أوروبا، مثل بروسيا. وتتجاهل الحكمة التقليدية، التى تصور الاتحاد السوفييتى على أنه استمرار للتقاليد القيصريّة، ما يدل على التقدم الاقتصادى والثقافى والاجتماعى الخارق للعادة الذى حدث خلال العقود الأخيرة من القيصريّة. ولكن محددين فى كلامنا. ففى كتاب نُشر قبل ستة أشهر من نشوب الحرب العالمية الأولى، يشير عالم الاقتصاد الفرنسى إدمون تيرى Edmond Thery إلى أنه فى السنوات الخمس من ١٩٠٨ إلى ١٩١٢ زاد إنتاج الفحم بنسبة ٧٩،٣ بالمائة على ما كان عليه فى الخمس سنوات السابقة، كما زاد إنتاج الحديد بنسبة ٢٣،٨ بالمائة، ومنتجات الصلب والمعادن بنسبة ٤٥،٩ بالمائة. بل إنه حتى مع التسليم بالتضخم، فقد زاد إنتاج الصناعات الثقيلة بنسبة ٧٤،١ بالمائة من ١٩٠٠ إلى ١٩١٣. كما تضاعف حجم شبكة السكك الحديدية ثلاث مرات فى الفترة من ١٨٩٠ إلى ١٩١٥.^(١٤) وبالنسبة لحجم الاستثمار الأجنبى فى روسيا - الذى استشهد به مرارًا، وإن كان ذلك بشكل متضارب فى الغالب، على أنه دليل على التخلف - فقد أشار ستون إلى أنه عشية الحرب العالمية الأولى هبط الاستثمار الأجنبى فى روسيا باعتباره جزءًا من إجمالى الاستثمار بمقدار النصف فى عام ١٩٠٠ إلى الخمس فى عام ١٩١٤. وكانت روسيا قد أصبحت رابع أكبر قوة صناعية فى العالم بحلول عام ١٩٠٩.^(١٥)

(٩) بروفيسور أندرجى فاليسكى مؤرخ الأفكار المتخصص فى التاريخ الفكرى الروسى والبولندى. سافر إلى الولايات المتحدة عام ١٩٨٦، حيث يعمل منذ ذلك الوقت أستاذًا زائرًا أو زميلًا زائرًا فى كثير من الجامعات والمؤسسات البحثية الأمريكية. (المترجم)

لم يقتصر التقدم على الصناعة. إذ يقول تيرى إنه في مجال الزراعة زاد إنتاج القمح في الفترة من ١٩٠٨ إلى ١٩١٢ بنسبة ٣٧،٥ بالمائة مقارنة بالسنوات الخمس السابقة، وزاد إنتاج الجاودار بنسبة ٢٤ بالمائة، والشعير بنسبة ٦٢،٢ بالمائة، والشوفان بنسبة ٢٠،٩ بالمائة، والذرة بنسبة ٤٤،٨ بالمائة. وفي ظل المحصول الجيد في عامي ١٩٠٩ و ١٩١٠، شكلت صادرات القمح الروسية ٤٠ بالمائة من صادرات القمح العالمية، وحتى في السنوات السيئة بلغت النسبة ١١،٥. وفي السياسة الاجتماعية، تضاعف الإنفاق على التعليم في الفترة من ١٩٠٢ إلى ١٩١٢، وبحلول عام ١٩١٥ كان أكثر من نصف الأطفال الذين تتراوح أعمارهم بين ثمانية أعوام وأحد عشر عامًا يتلقون التعليم في المدارس، وكان ٦٨ بالمائة من إجمالي المجندين يعرفون القراءة والكتابة. واتبع تشريع الرعاية الاجتماعية النمط البسماركى، وإن اقتربت الظروف في سيبيريا أكثر من سياسة عدم التدخل. وكما هو الحال في بروسيا بسمارك، وضع العديد من خطط التأمين على العمال، واتبعت روسيا القيصرية بروسيا في ريادة مبادئ دولة الرفاهية للقرن العشرين.^(١٦) وكما أشار دومينيك ليفن Dominic Lieven، فقد اتبعت روسيا بروسيا كذلك في أن تكون لها خدمة مدنية "اقتربت من النمط المثالي الفيدرلى (نسبة إلى ماكس فيبر).^(١٧) ومع أن التطور كان غير منتظم في مجالات كثيرة، فلم تكن روسيا القيصرية في نصف القرن الأخير منها تلك الدولة الآسيوية الاستبدادية موضع التهكم والسخرية، بل الدولة الأوروبية التقدمية الدينامية.

عاشت روسيا في نصف قرنها الأخير انفجارًا في الطاقات الثقافية، حيث حققت ازدهارًا في الآداب - الأدب والتصوير والرقص والفكر الدينى، على سبيل المثال - يندر أن نجد له مثيلا في التاريخ الثقافى الأوروبى. وشهدت العقود الأخيرة من القيصرية قدرًا كبيرًا من السياسة الخرقاء أو سيئة التخطيط أو القمعية، خاصة في سياسات رُوسنة Russification الأقليات القومية وممارسة التمييز والاضطهاد ضد اليهود. ومع ذلك كان التقدم السريع الذى تحقق فى الاقتصاد وفى الحياة الثقافية، وفى بعض جوانب السياسة (ولكن للأسف ليس من بينها الشئون

الدستورية، حيث كانت السياسة متخلفة ومتردة) مثيراً للإعجاب إلى حد كبير، إذا أخذنا في الاعتبار الانفجار السكاني وما نتج عنه من مشاكل حضرية واجهتها الحكومة. وكما يشير هيلر ونكريش^(١٨) Nekrich، فإن إحصائيات تلك السنوات كاشفة؛ وحين قامت ثورة أكتوبر كانت نتيجة مباشرة للحرب العالمية الأولى.

ربما كان الانقطاع اللافت للنظر في المجال الذي يجد فيه المنهج التقليدي أكبر تشابه بين النظامين القيصري السابق والنظام البلشفي المبكر - أي الانقطاع بين الأنشطة القمعية للأوخرانا^(*) والتشكا^(**) التي صارت فيما بعد "الإدارة السياسية الحكومية" GPU. وكانت الانقطاعات المبينة فيما يلي أوضح ما يكون في حجم القمع ومجاله وكثافته. وهناك انقطاع كذلك في نوعية القمع: فلم تعمل الأوخرانا، على عكس أية هيئة أمنية بلشفية أخرى، بطريقة فيها تجاوز للقانون؛ فهي عملت في إطار حكم القانون، ولم تسع إلى تصفية فئات اجتماعية بأكملها. وعلى هذه الخلفية، فإن المقارنات الكمية التي قام بها "جياك" ١٩ Dziak¹⁹ تقدر كما يلي:

أواخر أيام القيصرية (١٨٢٦-١٩١٧)

حالات الإعدام

١٩٢٦-١٩٠٦ : ٨٩٤

١٨٦٦-١٩١٧ : ١٤ ألفاً تقريباً

١٨٦٦-١٩٠٠ : ٩٤ ؛ ٤٨

١٩٠٦ (سنة أشهر من محاكم ستوليبين Stolypin العسكرية الميدانية): ٩٥٠

١٩٠٧ : ١١٣٩

(*) البوليس السري في روسيا القيصرية. والاسم الكامل بالروسية هو "أوخراتوجيه أوتدلينى" (مكتب الأمن). وكان هدفه الأول هو أمن القيصر والعائلة المالكة، بالإضافة إلى مكافحة التنظيمات المعادية والمؤامرات والإرهابيين والاشتراكيين والثوريين. (المترجم)

(**) أول هيئة للبوليس السري السوفييتي، وتشكا هي الحروف الأولى من أسمها الكامل بالروسية "اللجنة الروسية غير المعادية لمكافحة معاداة الثورة والتخريب". (المترجم)

١٩٠٨ : ١٣٤٠

١٩٠٨-١٩١٢ : ٦ آلاف

"فى أعقاب ثورة ١٩٠٥-١٩٠٧ : ١١ ألفاً

"الثمانون عامًا السابقة للثورة فى روسيا": المتوسط ١٧ حالة فى العام

الوفيات نتيجة للإعدام، والمذابح المنظمة، والوفاة فى السجون

١٨٦٧-١٩١٧ : ٢٥ ألفاً

الأحكام والأشغال الشاقة

١٩١٣ : ٣٢ ألفاً (بلوغ أكبر أعداد سنوية)

العدد الأقصى من المسجونين (المجرمين والسياسيين)

١٨٣٩٤٩ : ١٩١٢

الفترة السوفيتية المبكرة (١٩١٧-١٩٢٤)

حالات إعدام نفذها التشكا والمحاكم

١٩١٧-١٩٢٧ : ٢٠٠ ألف

١٩١٨ والنصف الأول من ١٩١٩ : ٨٣٨٩

١٩١٧-١٩٢٠ : ١٢٧٣٣

"الحرب الأهلية": ٥٠ ألفاً

١٩١٨-١٩١٩ : مليون وسبعمائة ألف

١٩١٨-١٩٢٣ : مليونان وخمسمائة ألف فى العام.

وفيات سببها التشكا

١٩١٧-١٩٢٢ : من ٢٥٠ ألف إلى ٣٠٠ ألف

وفيات نتيجة للقمع "التمردات" وللمعاملة فى السجون والمعسكرات

١٩١٧-١٩٢٤ : ٣٠٠ ألف

حالات إعدام فى القرم فى أعقاب هزيمة الجنرال راتجل Wrangel والجلء

١٩٢٠-١٩٢١: من ٥٠ ألفاً إلى ١٥٠ ألفاً

رهائن ومسجونون فى المعسكرات والسجون

١٩١٨: ٤٢٢٥٤ رهينة/سجيناً فى المعسكرات والسجون

١٩١٩ (حتى يوليو): ٤٤٦٣٩ رهينة/سجيناً فى المعسكرات والسجون

١٩١٨: ٤٧٣٤٨ رهينة/سجيناً فى المعسكرات والسجون

١٩١٩: ٨٠٦٦٢ رهينة/سجيناً فى المعسكرات والسجون

١٩٢٠ (أواخر العام): ٢٥٣٣٦ نزيراً فى المعسكرات بالإضافة إلى

٢٤٤٠٠ من أسرى الحرب الأهلية، و ٤٨١١٢ سجيناً فى سجون

المفوضية الشعبية للعدل NKYU بالجمهورية السوفيتية الفدرالية

الاشتراكية الروسية، و ٦٠ ألف سجين فى سجون المفوضية الشعبية

للعدل طبقاً لما ذكره مفوض العدل

١٩٢١ (يناير): ٥١١٥٨

١٩٢١ (سبتمبر): ٦٠٤٥٧

١٩٢١ (أكتوبر): من ٤٠٩١٣ إلى ٧٣ ألف سجين فى سجون المفوضية

الشعبية للعدل

١٩٢٢ (أكتوبر): ٦٠ ألفاً

١٩٢٣ (أكتوبر): ٦٨٢٩٧

ما توضحه هذه الأرقام بما لا لبس فيه ولا سبيل إلى إنكاره، أنه بالإضافة

إلى طابع الإرهاب البلشفى التعسفى الذى لا يخضع للقانون، فإن الزيادة الكمية فى

أنواع القمع المختلفة فى النظام البلشفى، مقارنة بتلك الخاصة بأواخر أيام

القيصرية، بالغة الضخامة بما يعادل التحول الكيفى فى طبيعة النظام؛ من

الاستبدادى إلى الشمولى.

وكما يقول جياك،^(٢٠) فإن الأمر لا يقتصر على "إدعاء بوجود إرث موصول غير منقطع بين القمع القيصري واللغة السوفيتية". ولا حتى يقتصر، كما يشير هو أيضا، على حقيقة أن:

المحاكم القيصرية تعادل، حتى في ذروة قمعها للثوار، أعمال الأوخرانا والجندرمة اللتين كانتا تحكمان بها قبضتهما. و(أنه) في نظام لينين كانت المحاكم إما متجاهلة أو أصبحت من خلق التشكا.^(٢١)

الأهم من ذلك أن قمع التشكا وإرهابها الذي لا يخضع للقانون كانا موجّهين ضد الجماعات الاجتماعية كافة، وبالأخص ضد العمال والفلاحين. وطبقا للإحصاءات التي استخدمها جياك، فإنه من بين الأربعين ألف نزيل لدى المفوضية الشعبية للشئون الداخلية NKVD (البوليس السري الشيوعي) في ديسمبر ١٩٢١، كان حوالي ٨٠ بالمائة أميين أو يكادون، وكذلك كانت النسبة بين مجموع العمال والفلاحين. وقد انتهى جياك بشكل حاسم إلى ما يلي:

السياسة أو الممارسة القيصرية لم تؤد فقط إلى إبادة فئات بكاملها من الشعب... فقد شكلت حرب التشكا الطبقيّة بكل تأكيد عملية "إبادة للنخبة" aristocide شملت القطاعات الرائدة في المجتمع القيصري، ولكن ضحاياها الأكثر عددا كانوا من نفس الطبقات التي زعم أنه يمثلها ويخدمها.^(٢١)

وأخيرا، هناك دليل على حجم الجهازين الأمنيين، حيث يشير ريتشارد بايز إلى أنه في عام ١٨٩٥ كان لدى الأوخرانا ١٦١ فردا يعملون كل الوقت، تدعمهم فرق الجندرمة التي لا يقل عدد أفرادها عن ١٠ آلاف رجل، بينما بلغ

(٢٠) جون جياك من كبار رجال الاستخبارات بمكتب وزير الدفاع الأمريكي (تقاعد عام ١٩٩٦). يعمل أستاذًا مساعداً بجامعة جورج واشنطن وجورجتاون. من مؤلفاته تشيكستى: تاريخ الكيه جي بي. (المترجم)

عددها فى منتصف ١٩٢١ حوالى ٢٦٢ ألف رجل، بخلاف الجيش الأحمر والبوليس السرى الشيوعى ورجال الميليشيا.

وكما يشير باييز، فقد كانت الأنشطة الاستخباراتية الخارجية المضادة مقصورة فى الواقع على مؤسسة واحدة، هى السفارة الروسية فى باريس، التى استخدمت حفنة من الأشخاص لمراقبة المهاجرين الروس النشطين سياسيًا.^(٢٢) ومن المستحيل مقارنة الاستخبارات المضادة الخارجية القيصريّة بالكه جي بى السوفييتى، بل إن مثل هذه المقارنة غير ضرورى، بالنظر إلى شدة ضخامة الفرق بالقدر الذى يشير إليه كل ما نعرفه. فالحكمة الغربية التقليدية المتأصلة فى الفولكلور الأكاديمى، والتى من الواضح أنها لا تتزعزع، المتمثلة فى أن الإرهاب البلشفي لم يكن سوى استمرار للدولة البوليسية القيصريّة، تفندها كل الأدلة المتاحة. فى المقابل، تدعم كل الأدلة المتاحة صورة روسيا القيصريّة فى أيامها الأخيرة كمجتمع مدنى على النمط الأوروبى كان دور البلاشفة هو القضاء عليه (على الرغم من أنه كانت تحركهم أيديولوجيا غربية، وهنا وجه المفارقة). وكانت الأيام الأخيرة للنظام القيصري قبل قضاء البلاشفة عليه نظامًا يضاهى بشكل واعد الأغلبية العظمى من نظم الحكم الموجودة حاليًا. ومن المحتمل إلى حد كبير فى الواقع أنه لو ظل الاتحاد السوفييتى على ما كان عليه فى عام ١٩١٣، لأصبح الآن من بين الدول العشرين الأكثر ليبرالية والأقل قمعًا فى عالم اليوم.

الاعتماد السوفييتى على الغرب

الحقيقة أن الصورة التقليدية للقيصريّة فى أواخر أيامها تتفق مع العقود الأولى للاتحاد السوفييتى فى جوانب مهمة بعينها. فقد كان الاتحاد السوفييتى خلال تاريخه يعتمد اعتمادًا كبيرًا على رأس المال والتكنولوجيا الغربية. بل ربما ضمنت المساعدات الغربية كذلك بقاء النظام خلال الفترات التى عانى فيها من أسوأ الأزمات. وكما قال بيسانكون^(٢٠) Besancon، فإن:

(٢٠) آلان بيسانكون مدير مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية بباريس. (المترجم)

المجتمع الدولي أنفذ النظام السوفييتي مرات عديدة فى أوقات الأزمات. ولست بحاجة إلا إلى ذكر بعثة إدارة الإغاثة الأمريكية برئاسة هربرت هوفر Herbert Hoover التى أنقذت أرواح ما بين خمسة وستة ملايين فلاح من الموت جوعاً فى مجاعة ١٩٢١، والمساعدة الأمريكية أثناء الحرب العالمية الثانية. وحتى أثناء شيوعية الحرب الأشد حاجة - شيوعية الحرب الخاصة بالخطط الخمسية الأولى - أرسل الغرب إلى الاتحاد السوفييتي مبالغ ضخمة من المال، بالإضافة إلى التكنولوجيا والمهندسين.^(٢٣)

إلا أن المساعدات الغربية لم تكن أقل أهمية فى بناء القوة السوفييتية مما كانت عليه أهميتها فى حفظها من الانهيار. وكان لمعاهدة رابالو الموقعة بين ألمانيا والاتحاد السوفييتي فى ٢٢ أبريل ١٩٢٢ أهمية شديدة فى تعزيز كل من قوة الدولة السوفييتية الاقتصادية والعسكرية؛ فقد وفرت ما يلزم لإقامة الشركات الصناعية والتجارية السوفييتية الألمانية المشتركة، حيث وصل ما يزيد على ألفى فنى ألماني إلى الاتحاد السوفييتي فى أعقاب توقيع المعاهدة. واستهلكت معاهدة رابالو كذلك فترة مهمة من التعاون العسكرى السوفييتي الألماني، الأمر الذى مكّن الألمان من الالتفاف حول معاهدة فرساي وإعادة بناء الجيش الألماني بأسلحة على أعلى مستوى من التطور جرى تصنيعها وتجربتها فى الاتحاد السوفييتي، مقابل توفير منشآت التدريب لضباط الجيش الأحمر فى ألمانيا. ويمكن تبين هذه الصلة الوثيقة من تعاون الكيميائيين الألمان والروس فى إنتاج الغازات السامة التجريبية.

انتهت تلك الفترة من التعاون السوفييتي الألماني عام ١٩٢٧ بمحاكمة شاختي^(٢٤) (*) للمهندسين الألمان التى اتجه الاتحاد السوفييتي بعدها إلى الولايات المتحدة طلباً للمساعدة. ويقول هيلر ونكريش إنه بينما كان للاتحاد السوفييتي فى

(*) مدينة صناعية كانت تقع فى جنوب روسيا شمال شرقى روستوف. وفى عام ١٩٢٨ أجريت بها محاكمة صورية لمجموعة من المهندسين اتهموا بتخريب الإنتاج فى شاختي بأوامر من الألمان. وكانت المحاكمة بداية فترة من الإرهاب ضد الفنيين والمهندسين. (المترجم)

منتصف عام ١٩٢٩ اتفاقيات فنية مع سبع وعشرين شركة ألمانية وخمس عشر شركة أمريكية، فإنه مع انتهاء عام ١٩٢٩ كان هناك أربعون شركة أمريكية تتعاون مع الاتحاد السوفييتي. ويمضى هيلر ونكريش قائلين:

لم يكن بالإمكان تنفيذ الخطة الخمسية بدون المساعدات الخارجية. وفي عام ١٩٢٨ وصلت مجموعة من المهندسين السوفييت إلى ديترويت حيث طلبت قيام "ألبرت كان أند كومباني" Albert Kahn and Company، وهي شركة بارزة للعمارة الصناعية في الولايات المتحدة، بتصميم مبان صناعية بكلفة ملياري دولار.... وطبقاً للاتفاقية الموقعة مع المجلس الاقتصادي الأعلى باتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية، فقد وافقت الشركة الأمريكية على تصميم كل جوانب الصناعة السوفييتية، الخفيفة منها والثقيلة. وشيّد المهندسون والفنيون والعمال المهرة الأجانب الوحدات الصناعية الخاصة بالخطة الخمسية الأولى. وكان هؤلاء في الأساس أمريكيين أزاحوا الألمان عن المرتبة الأولى في عام ١٩٢٨؛ حيث تلاهم في الترتيب الألمان والبريطانيون والإيطاليون والفرنسيون. وقد أقامت سد دنيبر شركة الكولونيل هيو كوبر Colonel Hugh Cooper، وهو مهندس هيدروليكا أمريكي بارز. وورّدت شركة متروبوليتان فيكرز Metropolitan-Vickers البريطانية معدات غالبية أكبر محطات توليد الطاقة السوفييتية. وصممت الشركات الغربية ماجنيتوجورسك وكونستسك، ومصانع

الآلات بالأورال، ومصنع كاجانوفيتش للرولمان بلى
فى ياروسلاف، وغيرها، وتولت تشييدها وتزويدها
بالمعدات والآلات.

لن يعرف أحد مدى المساعدات الاقتصادية
والتكنولوجية الغربية للاتحاد السوفييتى بالكامل قبل فتح
السجلات السوفييتية. فقد حرصت الشركات الغربية
التي تعاونت مع موسكو على إخفاء المعلومات قدر
حرص الاتحاد السوفييتى على ذلك تقريباً. ومع ذلك
فقد انتهى المؤرخ الأمريكى أنتونى ساتون Anthony
Sutton إلى نتيجة مؤداها أنه بناء على ما جاء فى
السجلات الألمانية والإنجليزية، فإن ٩٥ بالمائة من
المشروعات الصناعية السوفييتية تلقى مساعدات غربية
على هيئة آلات وتكنولوجيا ومساعدات فنية
مباشرة. (٢٥)

تكررت تلك المساعدات الغربية المباشرة للسلطة السوفييتية، وتكاد تكون
ملمحاً دائماً فى تطورها. وقد شملت فى السنوات الأخيرة المساعدة الاقتصادية
والعسكرية للدول التي تدور فى فلك الاتحاد السوفييتى، كما فى حالة المساعدات
التجارية والحكومية البريطانية لموزمبيق الماركسية. وبجانب ذلك، كان هناك نمو
متفجر فى العقود الأخيرة لعمليات إقراض البنك الدولى للكتلة السوفييتية، حيث
بلغت قيمة القروض الغربية ٥٠ مليار دولار بحلول ١٩٧٨. وبحلول الثمانينيات
كان الاتحاد السوفييتى يمول التنمية بقروض غربية. فقد موّل رأس المال الغربى
بناء خطوط الأنابيب من الاتحاد السوفييتى إلى أوروبا الغربية، بما يضمن أرباحاً
سنوية للاتحاد السوفييتى تتراوح بين ٥ و ٨ مليارات دولار. وفى عام ١٩٨١ وقع
دويتشه بانك Deutsche Bank وشركة مانيسمان Mannesmann A.G. للصلب

عقدًا قيمته ١٦,٥ مليار دولار مع حكومة الاتحاد السوفييتي لتطوير موارد الطاقة في سيبيريا.^(٢٦) وبحلول عام ١٩٨٨، كانت ديون الاتحاد السوفييتي الخارجية تقدر بحوالي ٤٣ مليار دولار معظمها قروض حصل عليها الاتحاد السوفييتي من البنوك الغربية بفائدة نقل عن تلك التي تقترض بها الشركات صاحبة الأسهم من الدرجة الأولى مثل آي بي إم IBM أو شل Shell.^(٢٧) ومن الصعب مقاومة استنتاج أن الاتحاد السوفييتي باعتماده الواضح على رأس المال الغربى والتكنولوجيا الغربية و(يجب ألا ننسى) الواردات الغذائية، يشبه الصورة الساخرة التقليدية لروسيا القيصرية باعتبارها قوة غير متطورة ومتخلفة بشكل أقرب كثيرًا مما كان عليه واقع الأيام الأخيرة من القيصرية.

أهمية الأيديولوجيا الماركسية اللينينية في تنمية الاتحاد السوفييتي

بالغ المنهج السائد للدراسات السوفييتية الغربية التقليدية فى تقدير مدى استمرارية الثقافة السياسية السائدة بين أواخر أيام القيصرية والدولة السوفييتية، وأغفل أو أخفى الأدلة الكثيرة على اعتماد الاتحاد السوفييتي طوال تاريخه على المساعدات الغربية. وأثناء محاولة علم السوفييتيات التقليدى تطبيق مقولات العلوم السياسية الغربية وتكتيكاتها على الحياة السياسية السوفييتية، كان يهمل بانتظام الدور الحاسم للأيديولوجيا الماركسية اللينينية فى تفسير إستراتيجيات وتكتيكات القيادة السوفييتية أو حاول تفسيره باستمرار، وأودع ثقب الذاكرة الأوروبى (نسبة إلى الروائى البريطانى جورج أورويل) الأثر التشكلى للأيديولوجيا فى صنع وبناء معظم المؤسسات المميزة للدولة السوفييتية وفى إعادة إنتاجها.

ربما كانت أبرز المناطق العمياء blind spots فى المنهج التقليدى تتعلق بالتجريب أثناء شيوعية الحرب، وأصول معسكرات العمل، ووظائف معسكرات العمل فى فترة البناء الاشتراكي التى كان للأيديولوجيا فى كل منها دور حاسم. وكانت شيوعية الحرب هى المشروع الذى بدأه لينين فى ربيع ١٩١٨ لتحقيق

خيالات طوباوية موجودة في كتابه "الدولة والثورة" الذي كتبه قبل ثورة أكتوبر مباشرة. والرؤية التقليدية التي ضمن لها الغلبة كتاب موريس دوب Maurice Dobb وإ.هـ. كار E.H. Carr،^(٢٨) أن مقتضيات الحرب فرضت شيوعية الحرب على البلاشفة. أما الدراسات الحديثة التي قام بها پول كريج روبرتس Paul Craig Roberts وتوماس ريمينجتون Thomas Remington وسيلفانا مول Silvana Malle^(٢٩) فقد أوضحت أن شيوعية الحرب لم تكن إجراءً طارئاً، بل كانت سياسة ذات هدف واع للقضاء على مؤسسات السوق. ولهذه السياسة، شأنها في ذلك شأن الكثير من جوانب الشمولية اللينينية الأخرى (بما في ذلك مؤسسة العمل الإجباري)، صلة مباشرة بفكر ماركس نفسه، الذي كان يرى أن الاشتراكية والشيوعية هما أولاً وأخيراً إلغاء لإنتاج السلع وتبادل السوق. وتمشياً مع المشروع الماركسي، كانت هناك محاولة لتحقيق قفزة كبيرة للأمام، أوقف فيها التعامل بالنقد، وحُظرت التجارة الخاصة، وفُرضت خدمة العمل الإجباري واستُولى على الحبوب من الفلاحين بأسعار ثابتة. وكانت نتيجة هذا التجريب مفعجة. فقد انتشرت المجاعة في المدن، وانهار الإنتاج الصناعي، وفي عام ١٩٢١-١٩٢٢ أعقبت المجاعة انهيار إنتاج الغذاء في الريف. إلا أن أبرز انهيار خلال التجريب أثناء شيوعية الحرب فيما بين ١٩١٨ و ١٩٢٢ كان في عدد السكان نفسه. وطبقاً لما ذكرته المصادر السوفيتية، فقد أتت مجاعة ١٩٢١-١٩٢٢ على أرواح ما يزيد على خمسة ملايين شخص. يضاف إلى ذلك فقدان ما لا يقل عن عشرة ملايين شخص أثناء الحرب الأهلية. وبينما قد يكون من المشكوك فيه إرجاع إجمالي العدد إلى التجريب أثناء شيوعية الحرب، فإن الثمن البشري من ناحية الأرواح في تلك الفترة من الثورة الاجتماعية والحرب الثورية يشبه تماماً الثمن الذي دُفع أثناء الفترة الستالينية اللاحقة، وربما كان توضيحاً أفضل لنتائج الشيوعية العملية في أوج نقائها المذهبي.

تمثل شيوعية الحرب صفة مميزة من صفات الدولة السوفيتية منذ بدء تطبيق الدكتاتورية البلشفية وتطبعها بطابعها باعتبارها دولة النظرة الكلية. وكانت روسيا القيصرية ملكية رئيس الدولة فيها هو رئيس الكنيسة، كما هو الحال في

المملكة المتحدة حتى يومنا هذا. لم تكن روسيا القيصرية قط دولة مكرسة للتحويل الثورى فيما يتعلق بمعتقدات رعاياها والعمل على غرس عقيدة جديدة فى أذهان الناس. ولم تكن الأيديولوجيا تحكم السياسات، الخارجية منها والداخلية، بشكل أساسى وباستمرار. أما فى الاتحاد السوفييتى فكانت الأيديولوجيا، فى المقابل، توجه البلاشفة منذ البداية وبشكل أساسى. وكما أشار جيك بخصوص إرهاب تلك السنوات من شيوعية الحرب، فإن "التشكا كانت تعمل طبقاً لخطة شاملة، وإن كانت بسيطة، وهى ضرورة القضاء على البرجوازية. ذلك أن كون تلك الإبادة الجماعية متعمدة، وليست كما يدعى السوفييت ردًا على الرجعية البيضاء والتدخل الأجنبى، أمر يتضح من استمرارها لفترة طويلة بعد هزيمة البيض وانسحاب القوات الأجنبية، أى بعد مرور فترة طويلة من عشرينيات القرن العشرين".^(٢٠)

تمثل فترة شيوعية الحرب الأصول الشمولية للشيوعية السوفييتية فى جوانبها الثلاثة كافة: فى مؤسسة دولة النظرة الكلية، وفى القضاء على حكم القانون بواسطة البوليس السرى الذى لا يخضع للقانون والمحاكم، وفى محاولة القضاء على مؤسسة تبادل السوق. هذه هى ملامح الدولة السوفييتية التى كشفت عنها خلال تاريخها ومازالت قائمة حتى وقتنا هذا.

الأصول اللينينية للشمولية السوفييتية

الملح الآخر من ملامح الدولة السوفييتية الذى تجاهله المنهج السائد هو أصل البوليس السرى الإرهابى، وأصل نظام معسكرات الاعتقال، فى النظرية والتطبيق اللينينيين. وكان ذلك تطوراً شديداً الأهمية للمستقبل، حيث كان يشر بظهور أحد الملامح الأساسية للشمولية السوفييتية، وهو نقى القمع الذى لا يخضع للقانون وخلق المستوى السياسى لدولة الطبيعة التى لا قانون لها. ويعود فضل استخدام مصطلح معسكر الاعتقال concentration camps لأول مرة إلى تروتسكى، أما فكرة إنشاء معسكرات العمل الإجبارى forced labour camps

باعتبارها جزءاً من مشروع إعادة التثقيف الاشتراكي فتعود أصولها إلى ماركس، ولكن لينين هو الذى أقامها. ويُعيد انقلاب أكتوبر ١٩١٧، أعلن لينين أنه سوف يتبنى مؤسسة العمل الإجبارى التى ستكون أشد قوة من مقصلة الثورة الفرنسية التى أرهبت المقاومة الإيجابية وحطمتها، بينما كان العمل الإجبارى يحطم المقاومة السلبية، وخاصة بين صفوف البروليتاريا.^(٢١)

كان الإرهاب الجماعى صفة من صفات الدولة السوفييتية منذ نشأتها، حيث أعطى جيرجنسكى^(*) Dzerzhinsky سلطات غير محدودة "لا تخضع للقانون" - منها سلطة إصدار أحكام بالإعدام - للبوليس السرى الإقليمى فى أنحاء البلاد كافة. وفى يناير من عام ١٩١٨ وافق لينين على إعادة تسمية التشكا لتصبح "مفوضية الإبادة السوفييتية" ولكنه رأى أنه من غير الحكمة تسميتها كذلك.^(٢٢) وفى عام ١٩٢١ تولت التشكا مسئولية مشكلة ملايين الأطفال المشردين فى روسيا، حيث كانت لها السيطرة الكاملة على المعسكرات والدور التى أرسل إليها الكثيرون منهم. وفى عام ١٩٢٢ حصلت الإدارة السياسية الحكومية، خليفة التشكا، على المزيد من الامتيازات التى لا تخضع للقانون وزيدت أكثر وأكثر فى عام ١٩٢٦. وورثت الإدارة السياسية الحكومية من التشكا كذلك معسكرات اعتقال سولوفتسكى^(**) الشهيرة التى كشف من نجوا منها فى العشرينيات النقاب عن وجودها وطابعها للرأى العام اللامبالى فى الغرب. ووضع لينين الإطار المؤسسى للشمولية السوفييتية، وهى الحقيقة التى كان تجاهلها متعمداً فى ظل الجلاسنوست. ولكن إخفاء ميراث الشمولية الستالينية داخل ميراث لينين فى ظل الجلاسنوست السوفييتية حتى وقتنا الحاضر أمر لا بد منه فى كل الاحتمالات؛ حيث إن الاعتراف بهذه الاستمرارية التاريخية كان سيوجه ضربة قاضية لمشروعية النظام السوفييتى.

(*) فيلكس إدموندوفيتش جيرجنسكى الزعيم البلشفى من أصل بولندى الذى عينه لينين أول رئيس للتشكا، وهو الذى نظم العملاء لتعقب الروس البيض المعارضين للنظام الشيوعى واغتيالهم، وكان يتقن فى اختراع أساليب التعذيب حتى يجد أكفأ الأساليب لإجبار الضحايا على الكلام. (المترجم)

(**) مجموعة جزر منعزلة تقع فى البحر الأبيض قبالة ساحل روسيا الشمالى الغربى حيث كان يوجد واحد من أشهر معسكرات العمل السوفييتية. (المترجم)

فقد يكون التعبير عن نفس النقطة بكلمات أخرى من خلال تأكيد أن الاختبار القاسى للجلاسنوست سيكون حين يمضى إلى كشف اللثام عن لينين واللينينية والاعتراف بأصول الأمراض التى تعاني منها الدولة السوفيتية فى الوقت الراهن.

وظائف معسكرات العمل الإجبارى فى الاقتصاد السوفيتى

البقعة العمياء الأخرى فى المنهج السائد هى الدور الاقتصادى لمعسكرات العمل الإجبارى الذى يجرى تحاشيه أو تشويهه فى الدراسات السوفيتية التقليدية. وهو بصور على أنه هامش من حيث أهميته، أو على أنه انحراف فى التخطيط الاشتراكى، وليس باعتباره أداة ما كان للسلطة السوفيتية أن تستغنى عنها فى فترة الخطط الخمسية. والمثال التقليدى لهذا التأويل نجده فى كتاب نوف Nove "التاريخ الاقتصادى لاتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية" Economic History of the USSR. وفى هذا الكتاب الذى يربو عدد صفحاته على الثلاثمائة، ليس هناك سوى بضع إشارات متفرقة عن موضوع المعسكرات. وعلى سبيل المثال، يقال لنا إنه:

فى هذه الفترة (فترة القفزة الكبيرة للأمام) ظهر السجناء والمرحّلون، وخاصة المرحّلون، كعامل مهم فى حياة البلاد. فعلى سبيل المثال، لم يذهب سوى نسبة صغيرة من سكان بلدة قره غند^(*) إليها بمحض إرادتهم. (٢٢)

يشير نوف فى موضع لاحق إلى الكلفة البشرية لفترة البناء الاشتراكى "فى الانحراف إلى معسكرات الملايين المجهولين الذين كانت نسبة كبيرة منهم على درجة فوق المتوسطة من الذكاء والطاقة والمعرفة الفنية". وهو يعترف بأنه "على

(*) تقع قره غند فى وسط جمهورية قازاقستان، وهى مدينة صناعية وبها حوالى ٥٠ مستعمرة لاستخراج الفحم، حيث جرى تطوير حوض الفحم بها فى عشرينيات القرن العشرين لتصبح أكبر منتج للفحم القارى bituminous coal. (المترجم)

نحو خاص بعد عام ١٩٣٦، قام مسئولو البوليس السرى الشيوعى... بممارسة وظائف إشرافية مهمة فى أنحاء الاقتصاد، كما أداروا إمبراطورية اقتصادية ضخمة باستخدام العمل الإجبارى، إلى أن انهارت هذه الإمبراطورية بعد وفاة ستالين".^(٣٤) ويعلق نوف على الكلفة البشرية للتنظيم وفقاً لمبادئ الجماعية - فيما يخص الوفيات التى سببتها المجاعة والترحيل - بقوله إن:

تعداد السكان السوفييت فى عام ١٩٢٦ كان ١٤٢ مليوناً، بينما قُدر عدد السكان فى عام ١٩٣٢ رسمياً بـ ١٦٥،٧ مليون، حيث كان يزيد بمعدل حوالى ثلاثة ملايين فى السنة. وفى عام ١٩٣٩، أى بعد سبع سنوات، كان حوالى ١٧٠ مليوناً. ففى مكان ما على مدار تلك السنوات اختفى حوالى مليون شخص من الناحية الديموجرافية. [البعض لم يولد أصلاً بالطبع].^(٣٥)

يستنتج نوف بحكمة أنه:

ربما تكون مأساة روسيا... وقدر من إنجازها أنه رغم كل ما حدث فقد بُنى الكثير، وحُفظ الكثير من القيم الثقافية وسُلم إلى شعب أكثر معرفة بالقراءة والكتابة على نطاق واسع.^(٣٦)

ويقدم نكريش وهيلر وصفاً أكثر دقة إلى حد كبير للأهمية الاقتصادية لمعسكرات العمل الإجبارى وكلفة التنظيم طبقاً لمبادئ الجماعية. وهما يقولان:^(٣٧)

فى عام ١٩٢٩ كانت المعسكرات كافة قد وضعت تحت الإدارة المباشرة للبوليس السرى الذى ظل سنوات يدير المعسكر النموذجى فى سولوفكى. وأصبح البوليس

السرى أكبر شركة بناء فى البلاد. فمع توفر ما لا حد له من العمال غير المهرة تحت تصرفه، ألقى البوليس السرى القبض على أعداد ضخمة من المهندسين والفنيين لإدارة العمال غير المهرة. ونشأت مؤسسة سوفيتية خاصة جديدة هى "شاراشكا"، وهى السجن الذى كان يعمل فيه المهندسون والعلماء والباحثون كل فى ميدان تخصصه من أجل مصالح الدولة. وفى مواقع البناء الضخمة، وفى المصانع الفائقة، كان الحراس المسلحون يراقبون الاختصاصيين. وقام أكبر موقع تشييد فى الخطة الخمسية الأولى فى القناة التى تربط البحر الأبيض وبحر البلطيق على أيدى السجناء تحت قيادة "المهندسين المحطمين". وأصبح حلم تروتسكى الخاص بـ "العمل ذى الصبغة العسكرية" militarized labor واقعاً فى عهد ستالين فى صورة "إضفاء صفة العقوبة على العمل". وكانت بوابات المعسكرات مزينة بكلمات ستالين التى تقول "فى الاتحاد السوفيتى العمل مسألة شرف وقوة ووطنية".

ظل الاعتماد على العمالة المستترقة ملمحاً ثابتاً من ملامح النظام السوفيتى، مثل استخدام عمالة المجندين الإلزاميين من فيتنام الشمالية فى مد خط أنابيب الغاز السيبيرى على امتداد العقد المنصرم أو نحو ذلك.

وعن طابع الإبادة الجماعية الذى تتسم به النزعة الجماعية الزراعية، يقول نكريش وهيلر:

مازال من الواجب كتابة القصة الكاملة لهذه الإبادة الجماعية. فمن ناحية الترتيب الزمنى، كانت أول إبادة

جماعية فى القرن العشرين هى تلك التى تعرض لها الأرمن على أيدى الأتراك. وكانت مذبحه دون كوساكس التى قام بها البلاشفة أثناء الحرب الأهلية قريبة فى درجتها من الإبادة الجماعية. فكما قضى الأتراك على السكان ذوى العقيدة والقومية المختلفتين، عانى القازاق أثناء الحرب الأهلية التى قتل فيها الأخوة أخوتهم.

كانت الإبادة الجماعية ضد الفلاحين فى الاتحاد السوفيتى فريدة ليس فقط فى حجمها المخيف، بل لأن الحكومة وجهتها ضد السكان المحليين من نفس الجنسية، وفى وقت السلم.

فى عام ١٩٤٥، وبعد هزيمة ألمانيا النازية وكشف جرائمها كافة، بدأ القضاة وعلماء الاجتماع وعلماء النفس والمؤرخون والصحفيون جدلاً كان لا بد منه بشأن ما إذا كان الشعب الألمانى على علم بجرائم النازى أم لا. ولا شك فى أن سكان المدن السوفيت كانوا على علم بالمذبحة التى جرت فى الريف. والواقع أن أحداً لم يحاول إخفاءها. فقد تحدث ستالين علناً عن "تصفية الكولاك"^(*) باعتبارهم طبقة، وردد أعوانه كافة ما قاله. وكان بإمكان سكان المدن أن يروا فى محطات السكك الحديدية الآلاف من النساء والأطفال الذين

(*) الفلاحون متيسرو الحال الذين كانوا يمتلكون أراضٍ زراعية فى روسيا القيصريّة. وقد وصفهم الشيوعيون أثناء ثورة أكتوبر بأنهم استغلاليون. وتعنى كلمة كولاك بالروسية قبضة اليد، وربما كانت من أصل تركى. (المترجم)

هربوا من القرى وكانوا يموتون من الجوع. وقد عانى من ذلك الكولاك، و"الأشخاص الذين انتفت عنهم صفة الكولاك"، وتابعوا الكولاك على حد سواء. فلم يكونوا يعتبرونهم آدميين. إذ كان المجتمع يبصق عليهم، تمامًا مثل "من حرموا امتيازاتهم" و"أخنى عليهم الدهر" بعد أكتوبر ١٩١٧، ومثلما كان عليه حال اليهود في ألمانيا النازية. (٣٨)

لابد كذلك من الإشارة إلى أن الخلق السياسى للإرهاب والمجاعة المصطنعين الذى كانت له نفس نتائج الإبادة الاجتماعية ليس ظاهرة مقصورة على السياق التاريخى لروسيا وأوكرانيا فى ثلاثينيات القرن العشرين، بل إنه كذلك أحد ملامح السياسة الشيوعية حتى يومنا هذا، كما تدل على ذلك فترة الستينيات فى إقليم التبت بالصين، والآن فى إثيوبيا. والإبادة الجماعية الاشتراكية للشعوب "البدائية" الصغيرة، مثل الكالموك^(٥) وكثيرين غيرهم، عنصر متكرر بدرجات عدة فى تطور السياسة الشمولية السوفييتية والصينية. ومرة أخرى تعيد السياسة الشيوعية مخلصاً فى هذا الصدد إنتاج الماركسية الكلاسيكية التى اتسمت باحتقارها الصريح والمعلن للشعوب الصغيرة والمتخلفة والرجعية، ناهيك عن الفلاحين باعتبارهم طبقة وشكلاً من أشكال الحياة الاجتماعية. وكان الاعتماد على معسكرات العمل الإجبارى وتنظيم الزراعة وفقاً لمبادئ الجماعية نتيجة غير مستحبة للمشروع الماركسى اللينينى للقضاء على مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدنى الأساسية، هى مبادلة السوق، إلى جانب قالبها القانونى المتمثل فى مؤسسة الملكية الخاصة.

(٥) الكالموك أو الكالميك شعب مغولى بوذى يقيم حالياً فى إقليم كالاميك على بحر قزوين. (المترجم)

الشمولية السوفيتية والتضليل الإعلامي الإستراتيجي

يهمل المنهج التقليدي الدور الاقتصادي لمعسكرات العمل الإجباري في فترة البناء الاشتراكي أو يعتّم عليه، كما أنه يلتزم الصمت فيما يتعلق بطابع الإبادة الجماعية الخاص بسياسة إضفاء الطابع الجماعي. وليس هذا، في بعض منه على الأقل، بسبب ما تحقّق في ظل الشمولية السوفيتية من ارتفاع لدرجة الرقابة المفروضة على الإعلام، بل كذلك لأن المراقبين الغربيين كثيراً ما تردّدوا في نشر ما في حوزتهم من معلومات بشأن أسوأ عيوب النظام السوفيتي. وبذلك لم يُنشر الكثير عن المجاعة التي شهدتها اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية في الثلاثينيات من القرن العشرين في وسائل الإعلام الغربية، ويكتب يوجين ليون Eugene Lyons في الفصل الخامس عشر من سيرته الذاتية "مهمة في اليوتوبيا" Assignment in Utopia،^(٤٠) وعنوانه "الصحافة تغطّي على المجاعة"، عن إسهامه في كتم ما كان معروفاً عن ملايين الوفيات التي سببتها المجاعة. وقد اتضح نواطؤ الإعلام الغربي مع السلطات السوفيتية في إخفاء أشد ما ارتكبه من فظائع سوءاً في السكوت الذي ساد الإعلام الغربي على مدى حوالي ربع قرن فيما يتعلق بالتهجير الإجباري ومصير ما يزيد على مليوني شخص الذي زعمه الاتحاد السوفيتي بعد الحرب العالمية الثانية.^(٤١) ومن المرجح أن يعترف السوفييت أنفسهم بالمسؤولية السوفيتية عن مذبحّة كاتين^(٤٢) Katyn البولندية في ظل الجلاسنوست، قبل أن تعترف بها الخارجية البريطانية التي مازالت متمسكة برواية مسئولية النازي عن ذلك العمل الوحشي. ومؤخراً عرض تاريخ جيش التحرير الروسي^(٤٣)

(٤٠) في عام ١٩٤٣ اكتشف الجنود الألمان مقبرة جماعية تضم رفات ما بين أربعة وخمسة آلاف جندي بولندي. وسعيًا وراء دق إسفين بين الاتحاد السوفيتي وحلفائه الغربيين، نشر الضباط الألمان خبر المذبحة واتهموا السوفييت بتنفيذها، في حين أنكرت موسكو ذلك وزعمت أن الألمان يسعون إلى التغطية على العمل الوحشي الذي قاموا به. ولكن في عام ١٩٩٠ اعترف الرئيس السوفيتي ميخائيل جورباتشوف بارتكاب الجنود السوفييت لمذبحة غابة كاتين. كما أظهرت الوثائق السوفيت بعد ذلك ببضع سنوات أن ستالين هو الذي أمر بقتل الجنود البولنديين. (المترجم)

(٤١) مجموعة من القوات الروسية المتطوعة كانت تعمل تحت قيادة الألمان أثناء الحرب العالمية الثانية. كان على رأس تلك المجموعة الجنرال المنشق أندريه فلاسوف الذي حاول توحيد الروس ضد نظام ستالين. وكان الكثيرون من المتطوعين من أسرى الحرب الجوعى، ولكن الأغلبية كانت ممن كانوا صادقين في كراهيتهم للنظام الشيوعي. (المترجم)

بقيادة فلاسوف Flasov، ودوره في تحرير براغ وإعلانه العداء للنازية الستالينية في مانيفستو براغ، العرض التاريخي الدقيق.^(٤٢) وتواطأت السلطات الغربية مع السلطات السوفييتية في إخفاء الكارثة النووية ووجود معسكرات العمل الإجباري النووية.^(٤٣) ونتيجة للجلاسنوست السوفييتي وحدها جرى الإعلان في الغرب عن الكوارث البيئية الخطيرة في مناطق كتلك المحيطة ببحيرة آرال. وإحدى المفارقات الكثيرة الخاصة بسياسة الجلاسنوست السوفييتية الحالية هي أنه عند التركيز على جوانب التاريخ السوفييتي التي نادرًا ما نوقشت في الغرب، ساعدت سجلات المهاجرين غير المعروفة والمهملة على كشف حجم الجلاسنوست الغربي وحدوده.

يضل المنهج الغربي السائد ضللاً بعيداً في إهماله الاستفادة الروسية من التضليل الإعلامي. وهذه النقطة العمياء في الفهم والتظير الغربيين مثيرة للقلق بوجه خاص في ظل التشابهات الواضحة بين إستراتيجية الجلاسنوست الحالية وممارسة التضليل الإعلامي التي حققت نجاحاً كبيراً خلال فترة السياسة الاقتصادية الجديدة؛ ففي ظل السياسة الاقتصادية الجديدة، أعيدت علاقات السوق بشكل جزئي إلى الاقتصاد، حيث بات الفلاحون على وجه الخصوص أحراراً في تحديد أسعار سوق لمنتجاتهم، وبذلك أمكنهم إثراء أنفسهم. (حين أوقف ستالين العمل بالسياسة الاقتصادية الجديدة، وجد الفلاحون ثروتهم الجديدة عرضة للمصادرة، وهي الحقيقة ذات الصلة المباشرة بالتجارب السوفييتية الخاصة بالتعاونيات).

بدأت ممارسة التضليل الإعلامي هذه مع السياسة الاقتصادية الجديدة في عام ١٩٢١ بتشكيل البوليس السري الشيوعي داخل اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية لتنظيم مزيف معاد للبلاشفة، وهو التحالف الملكي لوسط آسيا، وكان يُعرف كذلك باسم "الاتحاد الاحتكاري" Trust، الذي كان يعمل تحت عنوان "اتحاد موسكو الائتماني البلدي" الذي حل محل مجموعة أصلية قضى عليها البوليس السري في عام ١٩٢٠. ومع أن التفاصيل التاريخية للاتحاد الاحتكاري غير مهمة في حد ذاتها، فهي تضيء لنا الطريق عند الكشف عن آلية ما أسماه چيك "الخداع

الأصلى والعمل الوقائى فى القاموس السوفييتى".^(٤٤) وقد سبقت عملية الاتحاد الاحتكارى عملية خداعية أخرى تُعرف فى العادة باسم "سنديكات ١" حاول فيها البوليس السرى اختراق تنظيم بورييس سافينكوڤ Boris Savinkov وزير الحربية السابق فى حكومة كيرينسكى Kerensky وصديق الزعيم البولندى بيلسودسكى Pilsudski ونستون تشرشل Winston Churchill. وجرّت عملية ثانية، هى "سنديكات ٢"، فى وقت واحد مع الاتحاد الاحتكارى، ونجحت فى إغراء سافينكوڤ بالعودة إلى الاتحاد السوفييتى. وربما كانت أولى عمليات الخداع السوفييتى هى تلك التى نُفذت ضد عميل بريطانى اسمه ر.هـ. لوكهارت R.H. Lockhart فى سبتمبر من عام ١٩١٨. ومن الممكن أن يكون العميل البريطانى سيدنى ريلى^(٥) Sydney Reilly قد أُعيد فى ذلك الوقت نفسه. وعلى أية حال، فقد زعم ريلى فيما بعد أنهم أُنعموا بمصادقية الاتحاد الاحتكارى، كما أغروه بالعودة إلى الاتحاد السوفييتى حيث من المحتمل أن يكون قد لقى حتفه.^(٤٥)

كان الغرض الأساسى من الاتحاد الاحتكارى هو إضعاف حركة المهاجرين القوية المعادية للسوفييت، التى ظهرت فى أوروبا فى أعقاب الشتات الروسى الكبير بعد الحرب الأهلية، وتقريبها وتحييدها. وبما أن عدد المهاجرين المعادين للبلاشفة كان يزيد على المليون، ربعهم من الضباط أو الجنود البيض، فقد كانوا يشكلون تهديداً لم يكن بوسع الحكومة السوفييتية تجاهله. وكان الهدف الثانوى للاتحاد هو إقناع الحكومات وأجهزة الاستخبارات فى الدول الغربية بأن حكومة البلاشفة الاشتراكية الثورية على وشك إحداث تغيير نحو النظام الروسى التقليدى الذى يمكن دمجه بأمان وسهولة فى المجتمع الدولى، وما السياسة الاقتصادية الجديدة إلا إعلان له.

(٥) يهودى روسى جُنّد للعمل مع جهاز الاستخبارات البريطانى M16. وقد استدرج للعودة إلى روسيا للعمل مع "الاتحاد الاحتكارى"، حيث عاد بالفعل فى عام ١٩٢٥ عبر الحدود الفنلندية. ومع أن الوثائق كشفت أنه أعدم بعد التحقيق معه، فقد أعلنت موسكو فى ذلك الوقت أن حارساً أطلق النار عليه وقتله عند عبوره الحدود الروسية مع فنلندا. (المترجم)

صاحب تكوين الاتحاد الاحتكاري استيلاء البوليس السري الشيوعي على اثنتين من حركات المهاجرين المهمة، هما حركة "تغيير المعالم" والحركة "الأوراسية". ومن الواضح أن الحركة التي نشأت في عام ١٩١٨ بين طبقة المثقفين القديمة في روسيا وجدت في عام ١٩٢٠ العديد من الأصوات التي تعبر عنها. ففي صيف ذلك العام بدأ قائد الطلاب العسكريين والمحامي السابق البروفيسور جريدسكول Gredekskul بموافقة من السلطات جولة يتحدث فيها عن الاتحاد السوفييتي. وأكد بيان نُشر في صحيفة "الفجر السلافي" التي يصدرها المهاجرون في براغ، وكان معبراً عن الحركة، أن البلاشفة في ذلك الوقت يدافعون عن المصالح الوطنية الروسية. وفي خريف ١٩٢٠ ظهر في هاربن بمنشوريا تعبير مهم عن أيديولوجيا "معالم التغيير" وكان عبارة عن مجموعة مقالات بعنوان "الكفاح من أجل روسيا" جمعها نيكولاى ف. أوسترايالوف Nikolai V. Ustrayalov ، الطالب العسكري السابق ومؤيد الأميرال كولتشاك Kolchak. وظهرت المجموعة التي كتبها ستة من أعضاء الجالية المهاجرة أبرزهم أوسترايالوف بعد ذلك في براغ تحت عنوان "سَمِينَا فيخ" Smena Vekh في عام ١٩٢١. وكان موضوع المجموعة، الذي استحوذ على اهتمام المتعاطفين داخل الطبقة المثقفة المحافظة مثل شولجين Shulgin وإفيموفسكى Efimovsky وكليوتشنيكوف Klyuchnikov، هو أن الحكومة البلشفية في سبيلها إلى التحول إلى دكتاتورية وطنية بالشكل الذي يتوافق مع كتابات المفكرين الرجعيين مثل قنستانتين ليونتييف Konstantin Leontiev وجوزيف دي مايستر Joseph de Maistre.

تلقت الحركة دعماً غير رسمي ضخم من الحكومة التي سهّلت نشر المجلة الأسبوعية "معالم التغيير" في براغ وباريس، وصحيفة "الليلة السابقة" (ناكانونه). وفي عام ١٩٢٢ سمحت الحكومة السوفييتية للحركة بنشر صحيفتي "روسيا" و"روسيا الجديدة" في ليننجراد وموسكو. وظهرت صحيفة "سَمِينَا فيخ" كذلك في ريجا وهلسنكي وصوفيا وهاربن. وظلت "ناكانونه" تصدر بالدعم المالي السوفييتي إلى أن أُغلقت في يونيو ١٩٢٤. وبعد عام ونصف قُمعت حركة "معالم التغيير" في اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية. ويعلق چياك على ذلك بقوله:

كانت "ناكانونه" تعكس بإخلاص اتجاه الحزب
السوفييتي وكانت ذات قيمة ضخمة لموسكو باعتبارها
أداة مهاجرة للتحويل إلى العقيدة الجديدة في القضية
السوفييتية... وقد قُضى عليها (حركة معالم التغيير)،
مثلما قُضى على "الاتحاد الاحتكاري"، بعد أن حققت
الغرض منها. (٤٦)

اتبعت الحركة الأوراسية نموذجًا مشابهًا للتطور. ففي عام ١٩٢١ نُشرت
مجموعة في صوفيا بعنوان "إشخود كيه فوستوكو" (الخروج إلى الشرق) تدافع عن
النزعة القومية الروسية، وهي الفكرة القائلة بأن الثقافة السياسية لروسيا آسيوية
مثلما هي أوروبية وتتوقع أن يكون النظام الحاكم البلشفي النسخة الأولى الأصلية
للنظام السلطوي المناسب لروسيا. وأعقبت "الخروج إلى الشرق" سبع مجلدات
أخرى كان آخرها في ربيع ١٩٣١. وظهر "التاريخ الأوراسي" في اثني عشر
مجلدًا في الفترة من ١٩٢٥ إلى ١٩٣٧. وازدهرت الحركة الأوراسية حتى عام
١٩٢٨ حين انقسمت وبدأت في النداعى، غير أن أهميتها ظلت قائمة حتى
الثلاثينيات حين كان لها أثر فعال في اجتذاب تعاون المهاجرين المتعاطفين مع
الحكومة السوفييتية.

فيما بين ١٩٢١ و١٩٢٧، حققت منظمة "الاتحاد الاحتكاري" أكثر من نجاح
كبير في حملة التضليل الإعلامي التي شنتها. وقد اتصل عملاء الاتحاد بقيادات
المهاجرين البارزة مثل بوريس سافينكوف Boris Savinkov والجنرالين رانجل
وكوتييف Kutepov وأقنعوهم بأصالة الاتحاد. وكانت قيادات المهاجرين
بدورها حاسمة في إقناع أجهزة الاستخبارات الغربية بأصالتها. وبحلول منتصف
العشرينيات بدا أن ما لا يقل عن أحد عشر جهاز استخبارات غربي يعتمد على
الاتحاد الاحتكاري في المعلومات بشأن التطور في الاتحاد السوفييتي. (٤٧) وكان
الأثر السياسي للاتحاد الاحتكاري واضحًا بالنسبة للحكومات الغربية، وهو: لا بد
من مساعدة القوى المعارضة داخل الدولة السوفييتية بالاعتراف السياسي، وتوسيع

التجارة، وفرض قيد على النشاط المناوئ للسوفييت. ولابد من عمل كل ما يمكن أن يضمن نجاح السياسة الاقتصادية الجديدة. ويلخص جياك هذه الإستراتيجية بقوله:

عزز التضليل الإعلامي الذي جرى تدعيمه من خلال الاتحاد مبادرات السياسة الاقتصادية الجديدة التي أشرف عليها جيرجنسكى فى وظيفته المزبوجة باعتباره رئيساً لأمن الدولة ورئيساً للمجلس الأعلى للاقتصاد القومى. من هذا المنظور أدت السياسة الاقتصادية الجديدة نفسها غرضاً خداعياً بمساعدتها على إعادة تمويل الصناعة السوفيتية على حساب السياسة والاقتصاد الغربيين.^(٤٨)

كانت السياسة الاقتصادية الجديدة وما ارتبط بها من ممارسات التضليل الإعلامى ناجحة فى واقع الأمر من وجهة نظر القيادة السوفيتية. فقد عاد حوالى عشرة بالمائة أو يزيد من الجالية الروسية المهاجرة إلى الاتحاد السوفيتى، بمن فى ذلك العديد من قياداتها مثل سافينكوڤ وكوتيبوف. ولم تعد حركة المهاجرين تمثل تهديداً كبيراً للنظام السوفيتى. وساعدت القوى الغربية فى إعادة بناء الاقتصاد السوفيتى، وعلى رأس تلك القوى ألمانيا التى بنت كذلك آلة الحرب السوفيتية. وكانت فترة السياسة الاقتصادية الجديدة كذلك هى فترة التدعيم السياسى للنظام الحاكم السوفيتى. فقد مُحيت آثار الأحزاب السياسية القديمة فى الاتحاد السوفيتى. وأُضعف النشاط الدينى بشدة للرقابة السياسية فى "الكنائس الحية" الموالية للنظام الحاكم. وقُمعت الحركات القومية فى جورجيا وأوكرانيا وأرمينيا والجمهوريات الآسيوية وخضعت تلك للضم الكامل. وأصبحت منغوليا أول دولة سوفيتية تابعة. وانضم اثنا عشر حزباً شيوعياً جديداً إلى الكومنترن. وفى الوقت الذى ألغى فيه ستالين سياسة الاقتصاد الجديد وصفى الاتحاد الاحتكارى، كان قد حقق أهدافه الخاصة بـ"منع الثورة الداخلية، وتوسيع التجارة الخارجية، واجتذاب

رأس المال والخبرة الأجنيبين، والحصول على الاعتراف الدبلوماسي من الدول غير الشيوعية، ومنع نشوب صراع كبير مع القوى الغربية، والمساعدة في استغلال التناقضات داخل الدول الرأسمالية وفيما بينها، وتحديد حركة المهاجرين، والمساعدة في الترويج للثورة العالمية من خلال الحركة الشيوعية".^(٤٩)

هناك أوجه شبه خطيرة بين ممارسات التضليل الإعلامي في فترة السياسة الاقتصادية الجديدة وسياسات الجلاسنوست الحالية. ذلك أن الهدف من تمويل إعادة بناء الاقتصاد السوفييتي المحطم برأس المال والتكنولوجيا الغربيين هو نفس الهدف. والآن، وكما كان عليه الحال وقتها، من المرجح أن تقوم ألمانيا بدور مهم في توفير رأس المال. وتحصل الدبلوماسية الفعالية activist diplomacy على تنازل كبير من القوى الغربية، مما أدى إلى استمرار اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية في برنامج تحديث قواته العسكرية، في حين يبدو وكأنه يخفض قدرته الهجومية. وإلى جانب الدبلوماسية التي تفرق حلف الناتو، التي تكاد تقضي على التصور الغربي للعداء السوفييتي وتشجع على نزع السلاح النفسى للغرب، زاد الاتحاد السوفييتي من أنشطة أجهزة استخباراته، وخاصة في ألمانيا وبريطانيا، بهدف توسيع نقل التكنولوجيا والتأثير على الرأي. (من المرجح أن يثبت ما جرى من إعادة تنظيم في عام ١٩٨٧ للإدارات الرئيسية في الكيه جى بى والاستخبارات العسكرية السوفييتية GRU أنه أحد منجزات البريسترويكا الأطول عمرا.) تلك هي أوجه الشبه الواضحة بين التطورات الحالية وفترة السياسة الاقتصادية الجديدة. وهي تشير إلى أن أحد تأويلات البريسترويكا هو أنها قلب للإستراتيجية اللينينية الخاصة بالتضليل الإعلامي والدبلوماسية الفعالية (حيث تشمل الأخيرة ممارسات في التراجع التكتيكي، كما في أفغانستان) والتخلي عن إستراتيجيات عهد بريجنيف الستالينية الجديدة المكلفة والخرقاء. كما تشير إلى أننا نشهد في الوقت الراهن "الجلسات السادسة"، وهو الأكثر جرأة حتى الآن، وقد قصد به القضاء على التصور الغربي للعداء السوفييتي والسماح بإعادة التمويل الغربي للنظام السوفييتي. وعن ذلك يقول إيشتاين:

بحلول عام ١٩٨٩، وبدون أية تكلفة تحملتها السلطة
السوفييتية فى واقع الأمر، لم يوفر الجلاسنوست
السادس للقيادة السوفييتية عشرات المليارات من
الدولارات على هيئة قروض طلبتها لزيادة قدرتها
الصناعية (والعسكرية) فحسب، بل كذلك... كان هناك
فهم لها على أنها أقل تهديدا لأوروبا الغربية من
الولايات المتحدة.^(٥٠)

لو سلمنا بأوجه التشابه هذه، كيف يمكن فهم التطورات الحالية على أنها
ردود أفعال للوضع المعاصر داخل الاتحاد السوفييتي؟ لقد جرى تعريف العيوب
الرئيسية للمنهج التقليدى الخاص بالدراسات السوفييتية بأنها تكمن فى اعتماده على
تكنيكات قياسية فى العلوم السياسية، وبالأخص نشره لأفكار ناقصة تخص الثقافة
السياسية. ويهمل هذا المنهج الصلات البنائية التى تتسم بها كل الأنظمة الشيوعية.
وقد قلت فى هذا القسم إن المنهج التقليدى يهمل احتمال وجود التضليل الإعلامى
الذى يملكه النظام السوفييتي ويمارسه (ليس فقط فى واقعة الاتحاد الاحتكارى، بل
فى الوقائع اللاحقة مثل عملية "وين" ^(٥١) WIN فى الفترة من ١٩٤٧ حتى
١٩٥١ ^(٥١)). الخط البديل للتحليل والتتظير المعروض هنا هو خط الاتحاد
السوفييتي باعتباره نظاما جرى تشكيله منذ بدايته بالأيديولوجيا اللينينية وجهاز
الأمن الإرهابي. بل يمكننا الوصول إلى حد الاتفاق فى الرأى مع جيك والإشارة
إلى الاتحاد السوفييتي باعتباره "تولة استخبارات مضادة" ^(٥٢) وبناء على هذا الرأى
فإن الاتحاد السوفييتي نظام شمولي يضمن طابعه الكيه جى بى الذى يجب ألا

(٥٠) منظمة سرية بولندية كان من المفترض أنها معادية للشيوعية. وقد قدمت الجماعة أدلة على أعمال
جرت ضد القوات السوفييتية، كما كتمت معلومات سرية للاستخبارات الغربية. وكان يُقدّم لوين المال
والسلاح والمعدات والمعلومات الاستخبارية. وفى عام ١٩٥٢ كان من يخلون بولندا لمساعدة "وين"
يخفون، وأصبحت معلومات الجماعة مصداقية. وفى وقت لاحق من العام نفسه خُلت الجماعة السرية
وأوضحت إذاعة الحكومة الشيوعية البولندية أن وين من صنع البوليس السرى السوفييتي وكانت تتلقى
المساعدات من الاتحاد السوفييتي. (المترجم)

نستهين بدوره فى رسم صورة الاتحاد السوفيتى فى العالم الخارجى. وبناء على هذا التحليل البديل فإن السياسات الحالية الخاصة بالبريسترويكا والجلاسنوست ممارسات لينينية أصيلة فى الخداع الإستراتيجى.

أوجه التشابه بين الفترة الحالية وفترة السياسة الاقتصادية الجديدة، التى يشير إليها المنهج الجديد الذى قدمته، حقيقة إلى حد كبير. ومع ذلك فهى لا تبرر فى حد ذاتها الفروق الضخمة فى السياقات التاريخية الخاصة بالواقعتين. وبالمقارنة بفترة السياسة الاقتصادية الجديدة، يواجه اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية مشاكل أشد خطورة تتعلق بالصراع العرقى، والاتجاهات القومية والانفصالية، والحركات الدينية والأصولية، والانحطاط البيئى. ولأسباب سوف أحاول تحديدها فى القسم التالى من هذا البحث، ليس واضحاً أنه من الممكن تكرار النهضة الاقتصادية الخاصة بفترة السياسة الاقتصادية الجديدة، رغم ما كانت عليه من قصر ونقصان. كما أنه ليس واضحاً، أو حتى معقولاً، أن ضخ القروض الغربية يمكن أن ييسر بعث صناعات اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية الهرمة. فإعفاء الدولة السوفيتية المالية، بما فى ذلك ما يقدر بأربعة عشر مليون دولار من التزامات الدعم غير العسكرى لأنظمة أوروبا الشرقية الشيوعية والالتزامات الشبيهة نحو كوبا، أكبر نسبياً من أعباء الدولة السوفيتية قليلة الخبرة. وحتى إذا تصورنا سياسة الجلاسنوست على أنها خدعة كبيرة، فهى تتطوى على مخاطر غير عادية بالنسبة للقيادة السوفيتية. والواقع أنه مهما كان تصورنا للسياسة السوفيتية الحالية - التى يبدو التفسير اللينينى لبدائها الأكثر قبولاً من الناحية الظاهرية - فهى تواجه مصاعب وأخطار أكبر بكثير من أية مصاعب أو أخطار واجهها النظام السوفيتى الحاكم فى وقت السلم. ولكى نقوم بتتظير هذه الظواهر، لابد لنا من التخلّى عن منظور علم الكرملين Kremlinology الذى ساد الدراسات السوفيتية بسبب عدم وجود أى بديل نظرى. ولابد لنا من أن نسأل: ما هى قيود العالم الواقعى التى تحكم إستراتيجية وتكتيكات الحكام السوفيت اللينينية وتقيدها؟ لى نجيب عن هذا السؤال لابد أن نحاول، بشكل أكثر مباشرة ونظاماً، تتظير ملامح الشمولية السوفيتية الأساسية.

الشمولية السوفيتية: فوضى محسوبة فى دولة تسودها حالة الطبيعة السياسية

الأمران الأساسيان فى النظام الشمولى السوفيتى هما: فشل التخطيط المركزى، والنتائج السياسية لذلك الفشل. وتبين واقعة شيوعية الحرب أن البلاشفة أخذوا الالتزام الماركسى بالقضاء على مؤسسات مبادلة السوق مأخذ الجد. ويقول روبرتس وستيفنسون: "ليست السمة المحددة للاشتراكية الماركسية هى الملكية العامة، بل إنها التخطيط المركزى. فليس فى الاشتراكية الماركسية مبادلة؛ وعليه فليست هناك ملكية خاصة (حقوق المبادلة)".^(٥٣) وينبع منع الملكية الخاصة من إلغاء إنتاج السلع، وليس العكس. ويواجه مشروع الاستعاضة عن تسعير مؤسسات السوق بمؤسسات التخطيط المركزى صعوبات ضخمة لا سبيل إلى تذليلها، وقد جرى تنظيرها التنظير الجيد فى عمل الاقتصاديين النمساويين ميسيز وهايك.^(٥٤) وحجة ميسيز هى أن الحساب الاقتصادى يستلزم تسعير السوق؛ فالمعلومات اللازمة لتخصيص الموارد العقلانى - المعلومات الخاصة بنقص السلع وأفضليات المستهلكين، على سبيل المثال - من التعقيد بحيث لا يمكن لسلطة التخطيط المركزى أن تجمعها. كما أن عدد التعاملات فى الاقتصاد الحديث من الضخامة بحيث يواجه المخطط مشكلة الحساب التى يتعسر حلها إن هو حاول محاكاة عمليات السوق فى نموذج رياضى. وتركز مقولة هايك على الاستحالات الإبستمولوجية الخاصة بالتخطيط المركزى وليس على مشكلاته العملية؛ فالمشكلة القائلة التى يعانى منها المشروع الاشتراكى لاستئصال مؤسسات السوق مشكلة معرفة، وليست مجرد مشكلة حساب. والمعرفة التى يتطلبها المخطط معرفة مشتتة، تتناثر فى أرجاء المجتمع، وهى فى الغالب معرفة محلية بالظروف التى تتسم بسرعة الزوال. والأهم هو أن المعرفة التى بحوزة الموظفين الاقتصاديين غالبًا ما تكون معرفة عملية تتجسد فى المهارات أو الميول، وينظرها الموظف تنظيرًا طفيفًا. والواقع أن المعرفة الضمنية التى نعتمد جميعًا عليها فى تعاملنا الاقتصادى قابلة لقدر يسير من التنظير؛ وقد تتضمن عناصر لا يمكن عرضها العرض النظرى الكامل، مثل الإدراك الاستثمارى والممارسات التقليدية. ولأن

جزءاً كبيراً من المعرفة الاقتصادية يتسم بهذا الطابع الضمنى أو العملى، فلا يمكن للمخطّط استعادتها أو جمعها. وهذا الحجة الأخيرة استقل بطرحها مايكل بولانى^(٥٥) Michael Polanyi الذى رأى أنها تفرض قيذا لا سبيل إلى كسره على تخطيط كل من العلوم والاقتصاد. ففى الحياة الاقتصادية، كما هو الحال فى العلوم، تحبّط المخطّط حقيقة أننا نستفيد باستمرار من المعرفة الخاصة بالأجزاء التى لا بد أن نظل جاهلين بها، ونعرف دائماً أكثر مما نتصور.

دور مؤسسات السوق فى وصف هايك وبولانى هذا هو دور إجراءات الاكتشاف التى تسمح بكشف المعرفة المتناثرة والاستفادة منها. وهذا نموذج يختلف اختلافاً عن نموذج النظرية الاقتصادية الكلاسيكية التى فيها السوق أداة لربط الموارد النادرة بالغايات المتنافسة. وفى نموذج هايك وبولانى ليس لدى أحد معرفة بالموارد المتاحة؛ ذلك أنه إذا كانت السوق قد وُجدت من أجل الاستفادة الاقتصادية من شىء فمن المعرفة، ذلك أنها أندر الموارد كافة التى لا سبيل إلى التغلب على ندرتها.

الآثار المترتبة على حجة الحساب النمساوية بالنسبة للسياسة والمؤسسات الاقتصادية هى آثار جوهرية. فأولاً: فى غياب تسعير السوق لمعظم عوامل الإنتاج ستكون هناك فوضى حسابية. وهذه هى النتيجة التى لا تتسبب فى نموذج لانجه/ليرنر^(٥٦) الخاص بالاشتراكية التنافسية من خلال وسائل محاكاة السوق فحسب، بل كذلك فى فكرة اشتراكية السوق الخاصة بتعاونيات العمال المتنافسة التى تشبع بطريقة تنطوى على مفارقة تاريخية.^(٥٧) وهى تقوض اشتراكية السوق، حيث إنه إذا صدقت حجة الحساب بحال من الأحوال، فإنها تصدق كأوضح ما يكون على رأس المال؛ إذ إنها تشير إلى أن مؤسسات السوق وحدها هى التى يمكنها نشر المعرفة المتناثرة اللازمة إذا كان لابد من إخضاع رأس المال للتخصيص الفعال. ويحمل هذا فى طياته نتيجة ثانية للسياسة، وهى أن يكون معظم عوامل الإنتاج، ومن أهمها رأس المال، بحوزة الملكية الخاصة اللامركزية، أو بعبارة أخرى أنه ليست هناك طريقة وسطى قابلة للتنفيذ بين مؤسسات رأسمالية السوق ومؤسسات التخطيط المركزى.

الأثر الأساسى للسياسة الحالية هو أنه لا يمكن لأى برنامج بريستريكا، أو إصلاح اقتصادى، أن يأمل فى النجاح دون أن يتضمن تفكيك النظام الاشتراكى للملكية وتشيت أصوله الإنتاجية لتكون ممتلكات خاصة. وعلى أية حال، فإن سياسة الخصخصة هذه ممكنة فقط بشرط حرية امتلاك الأصول المشتتة وتبادلها بأمان. وهذا بدوره ممكن فقط فى ظل حكم القانون الذى تكون فيه الملكية الخاصة محمية من المصادرة التعسفية من جانب الحكومة. (غياب حكم القانون، وكل ما يترتب على غيابه، هو ما يبرر عدم حدوث التقدم الاقتصادى فى الدول غير الشمولية مثل دكتاتوريات أمريكا اللاتينية وأفريقيا.) ومن الواضح أن مؤسسة حكم القانون سوف تصل إلى حد كبت أحد الملامح البنائية الأساسية للشمولية ذات السمة السوفيتية، حيث ستفرض قيوداً لها أهميتها على القوة التقديرية discretionary power التى تتمتع بها الدولة بلا حدود حتى الآن. ولا بد أن نسأل أنفسنا: ما الذى يوجب على النخب الحاكمة فى الدولة الشمولية قبول هذا القيد على الحكومة؟ تتطلب الإجابة عن هذا السؤال بحث البيئة السياسية للفوضى الاقتصادية السوفيتية، والقيود المفروضة على الإصلاح المجدى الذى تفرضه هى.

الهيكل الخافزة للتخطيط المركزى السوفيتى: مقاربة الاختيار العام

كان كل ما قيل حتى الآن كلاماً معرفياً صرفاً. وهو القول بأنه مهما كانت أهداف التخطيط المركزى أو دوافع النخب الحاكمة التى تسيطر عليه، فليس بإمكانه تحقيق التخصيص المعقول للموارد. ولا يعنى هذا القول بأنه لا يمكن أن ينجح تحقيق أهداف بعينها ومحدودة؛ فأمثلة برنامج الفضاء السوفيتى، بل وتكديس آلة الحرب السوفيتية، تبين أنه يمكن أن ينجح. غير أنه من المقبول أنه فعل ذلك بعبء من التكنولوجيا الغربية فحسب، وعلى حساب استقطاع الموارد النادرة من الاستخدامات المدنية فحسب وبالتالي المزيد من الإفقار للمجتمع السوفيتى، بما فى

ذلك عناصر الطبقة المميزة داخل هذا المجتمع. والكلام المعرفى - القول بأن التخطيط الاقتصادى المركزى استحالة إيستمولوجية - مهم على وجه التحديد لأنه لا يشعر بالهياكل الحافزة التى تحكم المخططين. ونتيجته هى أن المخططين سوف يفشلون فى تحقيق معظم أهدافهم، مهما كانت؛ فعلى سبيل المثال، يهدف التعرف على أفضليات المستهلكين أو عدمه فى المقام الأول إلى مكافأة أفراد الطبقة المميزة، أو تحديث آلة الحرب فحسب. ويقول جيمس شير James Sherr فى دراسته الموثوق بها "القوة السوفيتية: التحدى المستمر" Soviet Power: The Continuing Challenge:

مهما كان الغرض المزعوم للقضاء على السوق وخلق اقتصاد موجّه، فإن له نتيجة واضحة، وهى أن كل ما يتصل بالعلاقات الاقتصادية يقرره المخطّطون وليس من ينتجون أو يستهلكون. وهيكّل النظام هو ما يستلزم ذلك، وليس افتقار المشاركين فيه إلى الخيال وأنانيتهم؛ فلا يمكن لمدير مشروع من المشروعات أن يفعل ما يعتبره الأفضل للمجتمع مادام لا يمكنه معرفة هذا الأفضل بدون إشارات السوق. وهو قد يعرف الفرق بين الجرّار الذى يعمل والجرّار الذى لا يعمل، ولكن لا يمكنه معرفة عدد الجرّارات المطلوبة، وما نوع الجرّارات التى يُصنَّعها، وأين تكون الحاجة إليها أشد. (٥٨)

الواقع أن جزءًا كبيرًا من الأساس المنطقى للبريسترويكا هو تحقيق الأهداف الثلاثة التى سبق تحديدها بفاعلية تزيد عما هو ممكن فى ظل التخطيط المركزى. ومع ذلك فنتيجة حجة الحساب هى أن الإصلاح الاقتصادى مقضى عليه بالفشل، ولن تكون هذه الأهداف قابلة للتنفيذ بدون إعادة بناء نظام الملكية الخاصة فى ظل

حكم القانون. وفي حال عدم حدوث ذلك، فمن الممكن تنفيذ أهداف البريسترويكا بواسطة إعادة التمويل الغربى الضخم للنظام السوفييتى، إن أمكن ذلك بحال من الأحوال.

المضمون التنبؤى لحجة الحساب هى أن الاقتصاد المخطط مركزياً لا يمكن أن يوجد. فما يوجد فى ظل مؤسسات التخطيط المركزى هو أن الهيكل المعقد للأسواق الموازية، الذى يعتمد على الأسعار الرأسمالية أو أسعار السوق السوداء التاريخية، يخضع لوقائع متكررة من التدخل الاستبدادى. وهذه النتيجة العملية التى تحققت بالطريقة البولانية Polanyian فى كتاب پول كريج روبرت "الاغتراب والاقتصاد السوفييتى"^(٩١) تؤيدها بشدة الدراسات الإمبريقية الممتازة مثل كتاب بيتر روتلاند Peter Rutland "خرافة الخطة" The Myth of the Plan:

يتضح أن هيكل الاقتصاد الموجّه ليس هو ما قد نتوقع
بسذاجة أنه موجود؛ فهو يتسم بالقوضى والتداخل
ويخضع لتغير تنظيمى غامض لا ينتهى.^(١٠)

وما هو قائم فى الاتحاد السوفييتى حالياً هو على وجه الدقة ما جرى التنبؤ به فى حجة الحساب، أى القوضى التى تعيد إنتاج نفسها بواسطة الاعتماد الخفى على الأسواق الموازية وبالتغيرات المستمرة فى هياكل التخطيط نفسها.

ولابد لنا من بحث بيئة الحوافز التى يعمل داخلها المخططون، فى معزل عن مشاكل المعرفة التى يواجهونها، وهيكل الحوافز الأكبر الذى يحيط بمن يقطنون الدولة السوفييتية. ومن الواضح أن المخططين يرون حوافز النظام السوفييتى كافة تشير إلى النزعة المحافظة وتحاشى المخاطر وليس المبادرة أو الاستثمار البناء. ويقول شير:

ما انقرض بالفعل فى الاتحاد السوفييتى بعد ستين سنة
من الاشتراكية هو عنصر الرأسمالية الأساسى، أى

المستثمر. (وهو فى حال وجوده يميل إلى جعل الاقتصاد الثانى غير القانونى بينته الطبيعية.)^(١١)

يتحتم على المخططين أن يكونوا كارهين للمخاطرة فى سياساتهم الاستثمارية. وبما أنه لا توجد آلية لتلافى الأخطاء فى الاستثمار غير الفعال فى ظل مؤسسات التخطيط المركزى، فإن لديهم حافزًا للتغطية على سوء الاستثمار بتحويل المزيد من الموارد إليه. وباستثناء هذه المشاكل المعرفية التى لا سبيل إلى التغلب عليها، يتضمن الاقتصاد الموجّه هيكلاً حوافز منحاز ضد الكفاءة. كما يخلق وجود بيروقراطيات التخطيط الضخمة نفسه مصلحة قوية ضد تحرير الحياة الاقتصادية. ويقول شير كذلك:

إحلال السوق محل الخطة فى حد ذاته تخلص عن السلطة، حيث إنه يعنى القضاء على المخططين. وفى الوقت الراهن، ينظم الزراعة السوفيتية، وبالتالي الحياة اليومية للفلاحين السوفيت، مئات الآلاف من الموظفين وثلاثة وثلاثون وزيراً. وإذا كان الإنتاج والمبادلة سيقررها من الآن فصاعداً من ينتجون ويستهلكون، فما الوظائف التى سيقوم بها موجهوهم السابقون حينئذ؟ وما السلطات التى ستكون للدولة على من يحررهم من ذلك؟

تعزز المصالح الاقتصادية لبيروقراطيات التخطيط أحد الملامح المحددة للشمولية السوفيتية، وهى محو الاقتصاد باعتباره عنصراً من عناصر المجتمع المدنى المستقل. وينتهى شير إلى ما يلى:

ليس الكيه جى بى، الذى "لا يقهر"، هو ما يجعل الاتحاد السوفيتى مجتمعاً شمولياً، بل إنه ليس احتكار

الحزب الشيوعي السوفييتي للسلطة السياسية، وإنما هو
تكتل السلطة الاقتصادية. ومن المحتمل أن يكون
احتكار السلطة - أول تبريرات ستالين لنظام التخطيط
- هو خط دفاعه الأخير. (٦٢)

إن هيكل الحوافز الذي يضمن عدم الفاعلية الاقتصادية للاقتصاد الموجه هو
الذي يوفر له كذلك الاستقرار السياسى القوى.

لقد اتبع التحليل الذى قدمناه حتى الآن مدرسة الاختيار العام فى عزونا
للمخططين الحوافز نفسها التى نعزوها للسوق، وهى تَتَطَرَّ الموظف الحكومى على
أنه "إنسان اقتصادى". وقد تفيد أداة أخرى من أدوات مدرسة الاختيار العام، وهى
نظرية المباراة، فى إلقاء الضوء على بنية الشمولية السوفييتية باعتبارها معضلة
سجناء معمة وفى تفسير استقرارها الاستثنائى.

الشمولية السوفييتية باعتبارها تعبيراً سياسياً عن حالة الطبيعة والمعضلة الهوبزية الخاصة برعاياها

تختلف الشمولية السوفييتية، مثلها مثل شمولية الصين الشيوعية، عن أى
نوع من الاستبداد التقليدى من ناحية محوها الحياة المدنية. ولهذا نتائج على قدر
كبير من الأهمية؛ ذلك أنه لا بد من إدارة الحياة اليومية لكل رعاياها فى إطار
مؤسسات الدولة السوفييتية. فالدولة، أو إحدى هيئاتها، هى التى تقرر الوظيفة التى
يقوم بها الشخص، والشقة التى يعيش فيها، والتعلم المتاح لأبنائه، وكل الأبعاد
المهمة الأخرى الخاصة بفرص حياته. وبشكل يزيد بكثير عما عليه الحال فى أية
دولة غربية، يعتبر الإسكان والتعليم والتوظيف منافع موضوعية من حيث تَحَقُّق
الحصول عليها فى المقام الأول من خلال المنصب أو النفوذ داخل الحزب أو
التراتبات التابعة له. ومن المهم جداً فهم أن هذا لا يَصْدُقُ على أفراد الطبقة
المميزة من الاستغلاليين فحسب، بل يصدق فى الواقع على كل شخص فى النظام

السوفييتي، ويوفر للحياة اليومية هناك جانباً من النهب المتبادل غير الموجود في المجتمعات التي تخصص فيها الأسواق السلع والمنافع. ويعني هذا أنه في الاتحاد السوفييتي غالباً ما تكون المبادلة معاملة صفرية؛ فما يكسبه أحد الطرفين يخسره الآخر. وهو يعني أنه مهما كان إقصاء رعايا الدولة السوفييتية عنها، فلا بد لهم من تجديد مؤسساتها بشكل يومي، وبالتالي تأييد وجودها. وهذا هو الحال، حتى حين يلجئون إلى الاقتصاد الموازي الموجود في كل مكان سعياً وراء الرزق، حيث إن الشبكات الاقتصادية غير المشروعة التي تمكنه من إعادة إنتاج نفسه موجودة على مضض منه فحسب. ولهذا السبب لا مهرب لأحد رعايا النظام السوفييتي من التلوث بممارساته.

تتطوى صفات النظام الشمولي السوفييتي باعتباره دولة تعكس حالة الطبيعة السياسية على مفارقة، حيث نجد عند هوبز وغيره من المفكرين التعاقديين أن حالة الطبيعة ما قبل سياسية (بالقطع). إلا أنه كما هو الحال بالنسبة للمفارقات كافة، تتضمن هذه المفارقة حقيقة مهمة. فالشمولية السوفييتية تشترك إجمالاً مع دولة الطبيعة الهوبزية في أنها بلا قانون. وفي غياب النظام القانوني لا تكون هناك مجالات استقلال محمية يمكن للأفراد وضع خططهم وتنفيذها داخلها. والأسوأ من ذلك هو أنه بما أنه لا وجود للقانون، فمن الممكن أن يُحكم على أي شيء بأنه غير مشروع؛ فلا بد لكل رعية سوفييتية أن تعيش في منطقة قانونية غائمة يمكن فيها تعسفاً تجريم أي فعل من أفعاله. وبما أن ضروريات الحياة اليومية تقتضي خرق اللوائح والقوانين باستمرار، فكل رعية سوفييتية عرضة باستمرار لمخالفتها؛ ولكنه قد يكون كذلك حتى لو حدثت المعجزة ولم تجر مخالفة أي من القوانين المعروفة، حيث لا تزال الجهات الأمنية تحتفظ بسلطات لا تخضع للقانون. بل إن بعض القوانين - مثل القانون الخاص بالنشاط المعادي للسوفييت - قابلة لأي تأويل. ويخلق هذا الظرف من غياب القانون بيئة من الشك تشبه كذلك البيئة السائدة في حالة الطبيعة الهوبزية. ذلك أنه لا يمكن إلزام أحد فيها بإبرام اتفاقيات مع الآخرين، إلا بالوسائل التي لا تخضع للقانون، وهناك حافز لدى كل شخص كي

يستخدم كل وسائل القوة المتاحة لحماية مصالحه من أى هجوم محتمل يشنه الآخرون. والقوة حق مكتسب فى الحزب وأدواته. وبالتالي تنشأ عملية النهب المتبادل المقيّد التى تتميز بها الحياة السوفيتية التى يستغل فيها الرعايا السوفييت قوة الحزب لنهب بعضهم البعض. وأخيرًا، فإنه على الرغم من كون النظام الشمولى السوفيتى ليس ما قبل سياسى (فالواقع أن كل شيء فيه مُسيّس)، فهو أشبه بدولة الطبيعة من حيث خلوه من مؤسسات المجتمع المدنى. وبذلك فالقول بأنه يعكس حالة الطبيعة السياسية يعنى أنه دولة بلا قانون تدار فيها حرب الكل ضد الكل من خلال وسيلة الحزب والمؤسسات الملحقة به.

من عبقرية النظام أنه يجبر ضحاياه على تجديده. فمع أنه لا شك فى أن الأغلبية العظمى من رعاياه، بمن فى ذلك معظم أفراد الطبقة المميزة، سوف تصبح أيسر حالاً بدونه، فهى مضطرة لإعادة خلقه يوميًا. وغالبًا ما لا تكون مبادلاتهم الفائز فيها أحد الطرفين فقط بقدر ما هى تبادلات الكل فيها خاسر؛ حيث يقررون بعضهم بعضًا. ويشبه أسرى الدولة السوفيتية قاطنى دولة الطبيعة عند هوبز؛ حيث يدفعهم عدم شعورهم بالأمان إلى أن يشنوا حربًا قد لا ينجو منها أحد ضد بعضهم بعضًا. والدولة السوفيتية ظاهرة لم تنتبأ بها حتى رؤية هوبز المظلمة، أى ذلك اللويثان الذى تتضافر فيه السلطة التى لا قانون لها ودولة الطبيعة النهائية تضافرًا لا انفصام له.

عبر سايمون ليز Simon Leys عن أظلم جانب من جوانب الشمولية الشيوعية - القدرة على توريط ضحاياها فى أشد فظائعها سوءًا - بقوله:

لو كانت الشمولية مجرد اضطهاد مجموعة صغيرة من الطغاة لأمة بريئة لكان الأمر نسبيًا. فالواقع أن مرونة النظام غير العادية تكمن على وجه التحديد فى قدرته على ربط الضحايا أنفسهم بتنظيم الرعب وإدارته المنتشر فى كل مكان، وفى تحويلهم إلى مواطنين

وشركاء نشطين. وبهذه الطريقة يصبح للضحايا حصة
فى الدفاع عن النظام نفسه الذى يعذبهم ويسحقهم
والحفاظ عليه.^(٦٣)

كما يعترف ليز، فإن ملاحظته تتشابه مع الكثير من ملاحظات ألكسندر
زينوفيف Alexander Zenoviev. ولسنا بحاجة إلى فهم تأكيد زينوفيف^(٦٤) على
أن سلطة ستالين كانت التعبير المطلق عن سلطة الشعب فهما حرفيا كى نقبل
الحكمة التى يتضمنها، وهى أن أحد مصادر استقرار الشمولية الأساسية هو قدرتها
على توريث ضحاياها فى الإرهاب والقمع اللذين يتعرضون لهما هم ورفاقهم.

يمكن أحد تفسيرات استقرار الأنظمة الشمولية إذن فى حالة رعاياها
المعرضة للخطر من الناحية الأخلاقية؛ فالندرة المتوطنة لضروريات الحياة
وسيطرة الحزب والتنظيمات التابعة له عليها تجعل الرعية السوفييتية يتنافس مع
رفاقه فى التواطؤ مع النظام الذى يقمعه. ولا تبرز أثر هذه الحاجة اليومية إلى
الكذب والغش وارتباب الشخص فى رفاقه، وبالتالي تجديد النظام الذى هم أسرى
له، الأفكار الأرننتية^(٦٥) Arendtian^(٦٥) الخاصة بتفتيت الحياة الاجتماعية فى
الأنظمة الشمولية. وهذا التفتيت حقيقى، ولكن لا يزال أثر الشمولية على الشخصية
(كما أشار مراقبون مثل هافيل^(٦٦) Havel) هو الأكثر تدميرا. فهى تميل إلى
تشتية الشخصية نفسها، وإلى انتشار الانحلال الأخلاقى واللامعيارية anomy
والتفكك الذى ربما لم يتبأ به أحد سوى أوروبيل. ولا يعنى هذا قبول فرضية
ألكسندر زينوفيف المتطرفة التى تقول إن الشمولية خلقت فى الواقع إنسانا جديدا،
هو "الإنسان السوفييتى" Homo sovieticus^(٦٧)، الذى جرى تنظيم شخصيته
بالكامل وفقا لمبادئ الجماعية. وتشير الأدلة إلى أن "الإنسان السوفييتى" نادر، وإن

(٥) نسبة إلى حنة أرنت Hannah Arnedt المنظرة الأمريكية من أصل ألماني (١٩٠٦-١٩٧٥) التى
ولدت لأبوين يهوديين علمانيين ثم هربت من ألمانيا النازية ومنها إلى فرنسا ثم الولايات المتحدة.
تناولت أرنت فى أعمالها طبيعة السلطة وموضوعات السياسة والسلطة والشمولية. وقد حاولت فى
كتابها "أصول الشمولية" تعقب جذور الشيوعية والفاشية وصلتهما بمعاداة السامية. وكان الكتاب مثيرا
للجدل لمقارنته بين موضوعين رأى الكثير من الباحثين أنهما على النقيض بالقطع. (المترجم)

كان موجودًا؛ فمعظم الرعايا السوفييت يحتفظون بعريقته وديانتهم وهوياتهم ما قبل السوفييتية. ورغم بقاء هويات رعايا الأنظمة الشمولية سليمة على هذا النحو في الغالب الأعم، فقد أصابها الضرر بطرق تزيد من مصاعب التحرك نحو ما بعد الشمولية المستقرة، أى ما بعد الشمولية التى ليست هى الفوضى أو التشوش.

توقعات البريسترويكا

ما الطريقة التى يمكن بها تجاوز دولة الطبيعة السياسية السوفييتية؟ يبدو أنها بظهور الحاكم الهوبزى، ولا شئ غير ذلك. فمن الممكن النظر إلى البريسترويكا بناءً على التفسير الأكثر اعتدالاً لها باعتبارها مشروعًا خاصًا بذلك الحاكم - ربما على شاكلة بطرس الأكبر^(*) - الذى يهدف إلى أن يقيم فى الاتحاد السوفييتى إطارًا للقانون يمكن أن تحتوى فيه الأعمال التجارية والمجتمع المدنى. ويمكن الاستعانة بحملة جورباتشوف Gorbachev ضد الفساد وذكره المتكرر للشرعية الاشتراكية.

الواقع أن ما توفر من أدلة يدعم التفسير المناقض، وهو أن البريسترويكا فى جوهرها مشروع لقمع أشكال المجتمع المدنى الوليدة التى بدأت فى الظهور أثناء حقبة الركود البرجنيفية؛ فإثناء هذين العقدين حدث فى أنحاء الاتحاد السوفييتى، وعلى الأخص فى موانئ آسيا السوفييتية، نمو على نطاق واسع للأعمال غير المشروعة التى كانت تسيطر عليها فى واقع الأمر وتمتلكها القيادات الحزبية التى كانت تتمتع بقدر لا بأس به من الاستقلال. وكانت الحياة المدنية المتمثلة فى هذه "المافيا" تشوهها البيئة الشمولية التى تقطن فيها وترتكز عليها سلطتها الأساسية تشويهاً تاماً. ومع ذلك، فقد حافظت شبكة المؤسسات الموازية الواسعة التى تديرها

(*) كان بطرس الأكبر (١٦٧٢-١٧٢٥) قيصر روسيا فى الفترة من ١٦٨٢ حتى ١٧٢٥. لقبه الأصلى هو بطرس الأول، ولكنه هو الذى أطلق على نفسه لقب بطرس الأكبر. وبطرس الأكبر هو الذى أخرج روسيا من العصور الوسطى لى تصبح عند وفاته دولة بارزة من دول أوروبا الشرقية. (المترجم)

المافيا على الرقابة الواضحة في الأقاليم التي تعمل فيها، وعلى الأخص في أوزبكستان وقازاقستان، ومكنت قطاعاً من المجتمع السوفييتي من خلق فضاء يمكن أن توجد فيه مؤسسات شبه مستقلة ويمكن فيه تحويل الموارد من سيطرة الدولة إلى غايات خاصة.

كانت ما تسمى "حقبة الركود" في أنحاء كثيرة من الاتحاد السوفييتي في واقع الأمر فترة من الانتعاش الاقتصادي غير المشروع. وهذه الرقابة على وجه التحديد هي التي تهددها البريسترويكا أو تقضى عليها بحملتها ضد الفساد. وهنا نصل إلى تناقض لا يمكن حله في السياسة؛ ذلك أن هدفها من إعادة تأكيد سيطرة الحزب على الولايات المحلية والإقليمية يتعارض تعارضاً شديداً مع هدف التجديد الاقتصادي. فالأسواق الحرة والتبادل التعاقدى لم يكن موجوداً أثناء حقبة الركود، إلا أن صوراً زائفة منه انتعشت على نطاق واسع في مؤسسات الاقتصاد غير المشروع الموازية. وكما هو حال الأسواق السوداء في كل مكان، كانت الأسواق السوداء في حقبة الركود السوفييتية غير فعالة وغير عادلة ولا تصلح في المشروعات التجارية التي تتطلب ضخ مبالغ كبيرة من رأس المال طويل المدى، إلا أنها خففت من حدة كوارث مؤسسات التخطيط المركزي، وأعدت الإنتاجية إلى وسائل العمل التي لولاها لأتلفت، وولدت بالتالي مستوى معيشة أعلى مما يمكن أن يحققه التخطيط.

يعنى الاقتصاد الموازي المنتعش، من وجهة نظر الحزب الشمولي، تحويلاً للموارد إلى مجال لا تسيطر عليه الدولة، لذلك فإن الهدف الأساسي للبريسترويكا هو إعادة هذه الموارد "المخصصة" إلى قطاع الدولة. فقد كانت نتائج هذه السياسة مفاجئة من الناحية الاقتصادية، ولم يكن ممكناً أن تصبح غير ذلك؛ فهي تستلزم تعطيل مؤسسات الإنتاج والمبادلات الفعالة الرئيسية في الاقتصاد السوفييتي، بل والقضاء عليها في الغالب. أما من الناحية السياسية فتعبر البريسترويكا عن مشروع تجديد الشمولية الخاص بإعادة دمج الأشكال الاجتماعية شبه المستقلة التي تميز فترة برجنيف في النظام الشمولي. ويقول فرانسوا توم Francois Thom بوضوح وإيجاز:

كان قانون الدخل غير المكتسب Unearned Income
إشارة البداية لهجوم ضد المجتمع المدني فى أنقى تراث
شيوخى. (٦٨)

من المؤكد تقريباً أن الجانب الاقتصادى للبريسترويكا سوف يفشل. ولا بد أن يفشل، ليس لأنه يميل إلى القضاء على المؤسسات الموازية التى حلت حتى ذلك الوقت محل مؤسسات التخطيط فحسب، بل كذلك لأنه يحرم مؤسسات التخطيط من الإشارات الصادرة من الاقتصاد الموازى التى طالما وجهتها. والتحول الحقيقى إلى اقتصاد السوق - وهو الطريقة الوحيدة التى يمكن بها تحقيق التجديد الاقتصادى - مستبعد لأنه سوف يستلزم إعادة تشكيل المجتمع المدني والقضاء على الدمج الشمولى للاقتصاد مع الدولة. وعلى أى الأحوال، فهناك شك فيما إذا كانت الدوافع والميول اللازمة لإدارة أى اقتصاد على النمط الغربى يمكن أن تستمر فى الاتحاد السوفييتى أم لا؛ خاصة حين يعرف الجميع أن أرباح المشروعات التى تأسست فى ظل البريسترويكا عرضة للمصادرة على طريقة السياسة الاقتصادية الجديدة حين تنقضى السياسة. وبعد جيلين من الحرب ضد المجتمع المدني، فمن المحتمل وجود اقتصاد السوق، إلى جانب عناصر الحياة المدنية الأخرى، فى صدوع الدولة الشمولية فحسب. ويمكن تحقيق أهداف البريسترويكا الاقتصادية، إذا كان ذلك ممكناً، فى جيوب الاقتصاد السوفييتى فحسب، حيث يكون رأس المال الغربى تحت الإدارة الغربية، ولا تختفى فى غابة مؤسسات التخطيط المركزى.

مستقبل الاتحاد السوفييتى:

هل يشبه النمط العثمانى Ottomanization ؟

إذا عوملت الحالة السوفييتية على أنها نموذج يصبح لها معنى ضمنى واضح، وهو أن ما بعد الشمولية، وحل المؤسسات الشمولية، وإقامة المجتمع المدني، أمور يمكن تحقيقها فقط من خلال عملية التطور الداخلى فى دول ظلت

فيها بعض المؤسسات المدنية سليمة. وهذه النتيجة يؤكدها النموذج البولندي، حيث لم يجرِ دمج الكنيسة بشكل كبير في الإدارة الشمولية، ودول البلطيق، حيث اتحد الاقتصاد الموازي المزدهر مع الإحساس القوي بصفة الأمة كى يحدا من فاعلية ما جرى بعد الحرب العالمية الثانية من إعادة بناء على النمط الشمولى السوفييتى. وفى تلك الدول ربما لا يتحقق الارتداد إلى الشمولية ولو باللجوء إلى القمع العسكرى الذى قد يحقق (كما حدث فى بولندا فى أوائل الثمانينيات) بدلاً من ذلك استبداداً سلطوياً فحسب. وفى المقابل، فمن المحتم أن يؤدى نقض سياسة الجلاسنوست فى الاتحاد السوفييتى فى أعقاب الانهيار الاقتصادى إلى تحطيم التوازن الشمولى الجديد المزروع الحالى وإلى التعجيل بالعودة إلى الشمولية. وما من فائدة تُرجى من التفكير فى الأشكال التى سوف تتخذها الشمولية السوفييتية فى الفترة التالية للنهاية المرجحة للسياسات الحالية. وتبدو العودة إلى "الركود" البرجنيفى، و"التحول العثمانى" فى الاتحاد السوفييتى، حيث تحصل الأقاليمة والجمهوريات على قدر من الاستقلال الواقعى، هى الأكثر اعتدالاً فيما هو متخيل حالياً، وحتى هذا الاحتمال لا يبدو مرجحاً بصورة كبيرة. فربما يحول الوضع الاقتصادى فى الاتحاد السوفييتى دون حدوث ذلك مرة أخرى، حيث يحدث الانهيار المفجع، وما يعقبه من مجاعة يتسع مداها، الأمر الذى كان الاقتصاديون السوفييت قد تنبؤوا فى منتصف عام ١٩٨٩ بحدوثه فى الاتحاد السوفييتى بعد ذلك التاريخ بعامين أو ثلاثة أعوام.^(٧١) كما أن سياسة القمع العسكرى على النمط الذى طُبّق فى الصين فى منتصف عام ١٩٨٩ ردّاً على الاضطرابات القومية والدينية التى كانت جاءت بتأثير من القيادات الحزبية المحلية، هى كذلك فى نطاق الاحتمال. وعلى مدى يتراوح بين المتوسط والطويل، قد يتطور استغلال الشعور الوطنى الروسى - الواضح بالفعل فى هامش الحرية المسموح به لمنظمة "پاميات"^(*) Pamyat - باعتباره وسيلة لدعم النظام الشمولى بالتأييد الشعبوى.

(*) تعرف "پاميات" أو الجبهة الوطنية القومية نفسها بأنها الاتحاد الأرثوذكسى الملكى الوطنى للمواطنين الموالين للقوة الروسية. وشعار المنظمة هو "الله، القيصر، الوطن". وهى تشير إلى أن هذا الشعار يرمز إلى العلاقة بين التراتب السماوى والتراتب الأرضى. وهدف "پاميات" هو إعادة الملكية. (المترجم)

وبغض النظر عن الشكل المحدد الذى قد يتخذه الارتداد إلى الشمولية الكلاسيكية فى أعقاب الانهيار الاقتصادى فهو لا يعنى بالضرورة أن السياسة الحالية قد فشلت فشلاً تاماً. وإذا حققت سياسة البريسترويكا انتصارات دبلوماسية وتدفقاً لرأس المال - حيث تودى المفاوضات الألمانية السوفييتية إلى ما يشبه معاهدة رابالو الثانية - فمن الممكن تقييمها على أنها نجحت رغم الفشل الاقتصادى؛ حيث ستكون قد وفرت للشمولية السوفييتية فرصة لتحسين ظروفها.

من ناحية ثانية، هناك جانب آخر لهذا السيناريو. فحتى إذا كان سيعاد فرض الشمولية على دول البلطيق على سبيل المثال، ويُنقَض مشروع الشمولية الجديدة الخاص بالبريسترويكا (ومعه الجلاسنوست) فى أعقاب الانهيار الاقتصادى فى الاتحاد السوفييتى، فإن فرص بقاء الشمولية الكلاسيكية فى البقاء فى اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية، على مدى أطول يصل إلى عقد من الزمان أو يزيد، ضعيفة؛ ذلك أنه حتى إذا حاكى الاتحاد السوفييتى النموذج الصينى فإنه لن يعود إلى الإرهاب الستالينى الشامل الذى سوف تقاومه الأغلبية داخل الحزب، لكنه سوف يعتمد بدلاً من ذلك على القوة العسكرية وحدها، إلى جانب القمع البوليسى الانتقائى. وفى تلك الظروف من المرجح أن يكون للحفاظ على الانسجام الأيديولوجى - إعادة إنتاج دولة النظرة الكلية - أولوية متدنية جداً. بعبارة أخرى، إذا كان هناك ارتداد إلى الشمولية الكلاسيكية فى اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية، فمن المرجح أن يكون قصيراً نسبياً، حيث ستعقبه أزمة اقتصادية مستفحلة وتحول بطئ إلى الشمولية ذات "التحول العثمانى" التى تحافظ على تماسكها القوة العسكرية (كما فى حقبة الركود)، ولكن على خلفية من الانهيار الاقتصادى المستفحل والاستياء الشعبى المتفاقم. وإذا حدثت إعادة تحول شمولى فى الاتحاد السوفييتى فلن يطول أمده؛ فمن المؤكد تقريباً أنه سيكون أقل من جيل. وإذا كانت أيام الشمولية معدودة، كما يقول فالسكى،^(٧٧) فإنه ما إن يصبح أفراد الطبقة المميزة مشغولين فقط بإعادة إنتاج الذات، ولا يعود يحركهم مشروع إعادة التحول الشمولى، فسوف ينذر هذا بالشر بالنسبة إلى السياسات القمعية الخاصة بالقيادة الستالينية الجديدة الحالية فى الصين.

ربما يكون الاتحاد السوفييتى نفسه على وشك الدخول الآن فى فترة تحولية خاصة بما بعد الشمولية. وقد يُفسَّر الانهيار المأساوى للاحتكار الشيوعى للسلطة فى جمهورية ألمانيا الديمقراطية فى أعقاب هدم سور برلين والازدهار غير المفاجئ للمعارضة الشعبية فى تشيكوسلوفاكيا (إذا كان للتحليل الذى سبق عرضه أية معقولة) باعتباره خطوات تكتيكية فى الاستراتيجية السوفييتية الخاصة بـ"عكس النمط الفنلندى فى الحياد" reverse Finlandization المصاغة على غرار النموذج اللينينى الأصيل لمعاهدة بريست ليتوفسك (Brest-Litvosk) (التي منحت فى عام ١٩١٨ أجزاء كبيرة من روسيا، بما فيها أوكرانيا بالكامل، لألمانيا). وهدف هذه الإستراتيجية هو ضمان الانفصال السريع بين الولايات المتحدة وأوروبا الغربية (الأمر الذى يجعله ضعف الولايات المتحدة الاقتصادى حتمياً بأى حال من الأحوال على المدى المتوسط) وتحييد أوروبا الغربية مقابل الانسحاب السوفييتى من أوروبا الشرقية. وحتى إذا نجحت هذه الإستراتيجية، وهو المرجح، فهى استراتيجية من الخطورة إلى حد كبير أن يتبناها الاتحاد السوفييتى؛ ذلك أن احتمالاتها تعزز الحركات الانفصالية داخل الاتحاد السوفييتى وتحفز حركات أخرى على الاستقلال فى مناطق (مثل وسط آسيا السوفييتى) لا تزال هادئة حتى الآن. وإذا أخذ سيناريو التفكك الداخلى فى الانتشار داخل اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية، فلن تكون النتيجة الأرجح هى مشروع إعادة التحول الشمولى، بل الرجوع إلى الإجراءات السلطوية الكلاسيكية الخاصة بالأحكام العرفية والقمع للبوليسى. ولكن إلى أن يحدث هذا الاحتمال، فسيكون الاتحاد السوفييتى قد أصبح ما بعد شمولى بشكل لا يمكنه الرجوع عنه.

سوف تعتمد التوقعات الخاصة بالتجارب فى الديمقراطية الموجهة فى المجر وبولندا فى المقام الأول على درجة نجاح كل منهما فى سياسة الإصلاح الاقتصادى الخاصة بها. وحتى فى هذه الحالتين الواعدتين نسبياً، سوف ينطوى التحول إلى اقتصاد السوق على إحلال وتكلفة قد يزعزعان الاستقرار السياسى الهش الذى تحقق هناك. ففى بولندا ليس برنامج "تضامن" الاقتصادى متماسكاً بشكل كامل، بل

إن السياسة الثابتة للتحويل إلى نظام السوق تحمل فى طياتها احتمال التفرقة بين "تضامن" فى الريف و"تضامن" فى المدينة (ولهذا السبب لا تحظى بتأييد كبير خارج الحزب). وفى المجر، التى انتقلت من الشمولية غير الإرهابية التى أطالت وجودها العقوبات الاقتصادية فى المقام الأول (كما كان الحال لزم من طويل فى تشيكوسلوفاكيا) إلى الديمقراطية الموجهة بدون أية مرحلة وسطى من مراحل ما بعد الشمولية، قد يبدو الاستقرار السياسى أكثر عرضة للمخاطر. إلا أن الدور الذى قد تقوم به المجر فى دبلوماسية جورباتشوف الأوروبية قد يجعل العودة إلى القمع فى المجر أقل احتمالاً. وهنا تختلف المجر وبولندا كثيراً؛ فمع أنهما تشتركان فى الأزمة الاقتصادية، بما فى ذلك الدين الخارجى الذى لا يحتمل، فبالإمكان التمييز بينهما من حيث نشوء التطورات فى بولندا على نطاق محلى بينما نشأت فى المجر، ولو جزئياً، استجابة للضغوط الخارجية من داخل الحزب، وربما الاتحاد السوفيتى. ولهذا السبب يمكن تحقيق القمع فى المجر بشكل أيسر مما عليه الحال فى بولندا فى حال خضوع السياسة لانقلاب كبير فى الاتحاد السوفيتى والتخلى عن سياساته الأوروبية، أو زعزعة الانهيار السياسى للعملية السياسية المجرية الداخلية.

إن خطر الرجوع إلى الدكتاتورية، باعتبارها آلية سياسية ضرورية للتحويل إلى اقتصاد السوق، قائم فى كل من المجر وبولندا، فى مرحلة ما بعد الشيوعية. ومن غير المرجح أن يحدث "حل على طريقة بينوشيه" Pinochet solution لمشاكل التحويل الخاصة بتفكيك الاقتصاد المركزى فى تشيكوسلوفاكيا أو ألمانيا الشرقية، حيث تعود الأولى إلى التقاليد الديمقراطية الاجتماعية القوية الخاصة بسنوات ما بعد الحرب، وتندمج الثانية فى النهاية مع المؤسسات الديمقراطية لألمانيا الغربية باعتبارها جزءاً أساسياً من عملية إعادة التوحيد التى لا رجعة فيها. وفى سائر أوروبا الشرقية، لا تزال علامات الضعف والهزال باقية على الشمولية الشيوعية (كما فى بلغاريا)، وربما لا تبدو رومانيا محصنة ضد التغير أو الانهيار. غير أن المطروح فى تلك الأنحاء من أوروبا الشرقية هو إعادة البلقنة وليس

التحول إلى المجتمع المدني. وقد تكون يوغوسلافيا المعاصرة، بما فيها من صراعات عرقية يصعب حلها ومشاكل اقتصادية عويصة وحكومات شعبية ضعيفة وميول مزمنة إلى التفتت، هي النموذج الأقرب إلى هذا الاحتمال في تلك الأنحاء من أوروبا الشرقية (وفي الاتحاد السوفييتي في الواقع). وفي هذه المناطق كافة قد يكون الاستبداد السياسي الذي يستهدف التغلب على الفوضى الاجتماعية والاقتصادية، هو سمة مرحلة ما بعد الشيوعية.

ثبت من إجابتنا على السؤال الذي بدأنا به - ما الذي يجب أن يصدق على ما بعد الشمولية كي تكون أمراً ممكناً؟ - أن المحافظة على سلامة عناصر المجتمع المدني المهمة هي ضرورة أساسية لكي يتحقق التحول إلى المجتمع المدني الكامل. وحيثما تغلب هذه العناصر، كما في الاتحاد السوفييتي، تبدُ الشمولية (مهما كانت الظروف على المدى المتوسط) طريقاً ذا اتجاه واحد. وحتى في بولندا، حيث لم يُقمع المجتمع المدني قمعاً تاماً قط، قد توجد صراعات المصالح التي تولّدها سياسة التحول إلى نظام السوق قدراً لا بأس به من عدم الاستقرار السياسي، وتعرض للخطر سياسة شراء الطبقة الموالية للنظام والتي لولا ذلك لكان من الممكن أن تكون سياسة صائبة. وفي ضوء هذه الاعتبارات يبدو واضحاً أن مهمة إصلاح الاقتصاد الشيوعي تواجه مشاكل غير قابلة للحل. وكشأن الاتحاد السوفييتي نفسه، لا يمكن توقع وفاء معظم دول الكتلة السوفييتية (حتى حيثما لا تكون العودة إلى الشمولية الكلاسيكية احتمالاً واقعياً) بأول شروط ما بعد الشمولية المستقرة، وهو اقتصاد السوق المستقر. فليس من الحكمة توقع إعادة تشكيل المجتمع المدني، بل التحول إلى النمط العثماني، أي إلى عملية انهيار وفساد وتعاضل حجم مؤسسات الاقتصاد الموازي التي ميزت حقبة الركود في الاتحاد السوفييتي، ولكن في سياق من الظروف الاقتصادية التي تزداد سوءاً بالنسبة للكتلة قاطبة.

وباستثناء بولندا والمجر وتشيكوسلوفاكيا وألمانيا الشرقية، من غير المرجح أن يكون تراجع الشمولية، وهو أمر وارد على المدى المتوسط ولأسباب اقتصادية في المقام الأول، مصحوباً بتعاظم حجم المجتمع المدني، بينما تعجل به الصراعات

العرقية والقومية. وبالنسبة للمستقبل المنظور، يبدو أن الفوضى وعدم الاستقرار، اللذين لا يحتويهما إلا التهديد المتكرر وممارسة القوة العسكرية، هما النتيجة الأرجح بالنسبة لاتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية. وفي النهاية تنحطم سياسة الإصلاح الخاصة بالبريسترويكا على صخرة الاحتمال القوي بعدم إمكانية إدارة الانتقال من الشمولية بطريقة منظمة، إلا في ظروف استثنائية. وبدلاً من ذلك يُنظر إليها على أنها مقدمة لعملية قمع وانهيار وعدم استقرار أقرب شبهاً إلى بداية الثورة منها إلى أي نوع من أنواع الإصلاح.

الأصول الثقافية للشمولية السوفياتية

بناءً على ما حاولت عرضه، يدين النظام الشمولى السوفياتى باستقراره فى المقام الأول لعوامل داخلية، أى لمشاكل الاختيار العام التى يولدها تحرك فى اتجاه المجتمع المدنى وإلى المعضلة الهوبزية الجديدة التى تقيد رعاياه. وقلت كذلك إن المساعدات الغربية كانت حاسمة فى تمكين النظام من الخروج من الأزمة والشعور بالارتياح. وكانت خلاصة ما قلته هى التأكيد على صحة حدس لينين بالنسبة لطبيعة الدول الرأسمالية الغربية التى تتبأ بأنه من المحتم أن تتنافس فيما بينها على تشكيل الدولة السوفياتية. ولا شك فى أن هذا التنافس يمكن بيانه استناداً إلى نظرية المباراة، مثله فى ذلك مثل معضلة السجناء التى تحافظ على النظام الشمولى السوفياتى داخلياً. وهو يصل إلى حد تفسير عدم وجود إستراتيجية غربية فعالة فيما يتعلق بالسوفيات، والميزة الإستراتيجية التى يتمتع بها السوفيات فى صياغة سياسة بعيدة المدى فيما يتعلق بالغرب.

هناك تساؤل عن السبب فى إساءة الرأى الغربى فهم طبيعة النظام السوفياتى باستمرار، ولماذا يفتقر الرأى الغربى على وجه الخصوص إلى أى تصور لعداء الاتحاد السوفياتى للمجتمعات المدنية الغربية. إنى أؤكد أن جزءاً كبيراً من تفسير هذا العمى يكمن فى امتداد جذور الشيوعية السوفياتية إلى أقدم عناصر التقاليد

الغربية الأساسية مركزية، وليس في الثقافة السياسية أو الدينية الروسية كما تفترض الحكمة التقليدية.

فما هي الأصول الثقافية للشيوعية السوفييتية؟ كى نجيب عن هذا السؤال لابد لنا من طرح سؤال آخر، هو ما هي سوابق الماركسية الفكرية؟ حدد كولاكوفسكى^(٧٣) Kolakowski أحد مصادر الماركسية في الانشغال اليوناني، وخاصة الأفلاطوني الجديد، بالأحداث الطارئة في الوجود البشرى الذى نُقل إلى ماركس عبر هيجل. والماركسية في هذا الخصوص نسخة معلمنة secularized من اللاهوت الخلاصى soteriology الرمزي الخاص بالنزعة الأفلاطونية اليونانية الذى تحل فيه العودة إلى الجوهرى الإنسانى الثابت محل إعادة الاستيعاب فى المطلق كشكل من أشكال الخلاص والتحرر من الأحداث الطارئة. ويهمل تحليل كولاكوفسكى إسهام التقاليد اليهودية المسيحية فى التشكيل الفكرى والأخلاقي للماركسية أو يقلل من أهميته. ذلك أن المسيحية، بتصورها للتاريخ البشرى على أنه دراما أخلاقية، هي التى سمحت بتحويل اللاهوت الخلاصى الأفلاطوني إلى علم تبرير العدالة الإلهية التاريخي. وهذه هي الحكمة التى وضع فوجلين^(٧٤) Voegelin يده عليها فى تفسيره للديانات السياسية الحديثة على أنها علمنة لعلم الآخرة eschatology المسيحي. يقول فوجلين:

تصوير الحركات الجماهيرية السياسية الحديثة على أنها
وثنية جديدة، والذي يتمتع بقدر ما من الرواج، هو
تصوير مضلل لأنه يضحى بالطبيعة الفريدة تاريخياً
للحركات الحديثة من أجل تشبيه سطحي. وتوجد
أصول التقديس redivinisation الحديث فى المسيحية

(٧٤) تناولت أهم أعمال فوجلين (١٩٨٥-١٩٠١) التاريخ الفكرى وفلسفة التاريخ، ويعتبر هو نفسه عالم سياسة. ويرى فوجلين ضرورة قيام معرفة النظام السياسى على التجربة الحقيقة للسمو transcendence تميزها كلمات الفلاسفة البارزين والأنبياء. وهي التجربة التى طواها النسيان بسبب عمليات العلمنة فى العصور الحديثة. وكان فوجلين مقتنعاً كل الاقتناع بأن المجتمعات الغربية لن يمكنها الصمود أمام إغراء الأيديولوجيا الشمولية إلا باستعادة الوعى الصحيح بـ"الواقع" الماسى. (المترجم)

نفسها، حيث تتبع من مكونات حظرتها الكنيسة العالمية
باعتبارها هرطقة. (٧٤)

ويوضح مايكل هولاني الشيء نفسه بقوله:

لو كانت أوروبا كلها في وقت واحد بنفس المقدرة
العقلية التي كانت تتمتع بها إيطاليا، لكان من المحتمل
أن ترسخ إنسانية عصر النهضة الحرية في كل مكان،
لمجرد عدم وجود المعارضة. وربما عادت أوروبا -
أو إن أحببتم ارتدت - إلى ليبرالية تشبه ليبرالية
العصور القديمة السابقة للمسيحية. وبغض النظر عما
كان سيلي ذلك، ما كانت كوارثنا الحالية لتحدث. (٧٥)

بناءً على هذا التفسير تكون الماركسية تعليقاً تاريخانياً مسيحياً على عقيدة
الخلاص اليونانية العقلانية. إلا أنه لا بد من الإشارة هنا إلى أنه على عكس الحكمة
الأكاديمية التقليدية، فإن المسيحية الغربية أكثر تورطاً في توليد الماركسية من
المسيحية الشرقية؛ ذلك أن المسيحية الغربية تشربت عناصر العقلانية الأرسطية
بالشكل الذي نقلت به عبر توماس الأكويني إلى عالم العصور الوسطى، إلى جانب
القيم الإنسانية النزعة الخاصة بعصر النهضة والأثر العلماني للإصلاح الذي لم يكن
له أثر كبير على الأرثوذكسية الروسية. وترى الأرثوذكسية، باستثناء قلة من
المفكرين الثائرين على المعتقدات المتوارثة (مثل بيردياييف^(٥) Berdyaev^(٦))، أن
الماركسية تمثل اقتحام الأيديولوجيا الغربية للمسيحية الروسية، بل إنها أيديولوجيا

(٥) ينتمي نيكولاي ألكسندروفيتش بيردياييف (١٨٧٨-١٩٤٨) إلى الطبقة الأرستقراطية في كييف، ولكنه
أصبح ماركسياً أثناء دراسته الجامعية وشارك في العمليات السيامية وأدخل السجن في أثناء حكم
القيصر. ولكنه لم يكن يقبل النظام البلشفي بسبب كبته الحريات الشخصية ومبذنه الأساسى الخاص
بهيمنة المجتمع على الفرد. وقد ألقى القبض عليه أكثر من مرة وسُجن ثم نفي. والحرية هي الفكرة
الأساسية في فلسفة بيردياييف ويسمونه فيلسوف الحرية. كما أن الحرية عنده تسبق الوجود. وهي
وثيقة الصلة بالمعتقدات الدينية. وهو يقول إن الرب موجود فقط في الحرية ويعمل من خلال الحرية
فحسب. (المترجم)

ظهرت فى الغرب بسبب تدهور المسيحية الغربية. ولا يعنى هذا إنكار أن الشيوعية السوفييتية، كما أوضح بيسانكون،^(٧٧) لها بعض المصادر داخل طبقة المثقفين الروسية المبعدة، وهى النقطة التى أكدها سولجنيتسين^(٧٨) Solzhenitsyn وتتأ بها دوستويفسكى Dostoyevsky.^(٧٩) ويشكك هذا فى الاعتقاد الغربى الشائع بأن الشيوعية السوفييتية حافظت عليها عناصر داخل الحياة الدينية الروسية، وهى التى شنت عليها حرباً دائمة.

تتبع الجاذبية الأساسية التى يجدها رأى الفكرى الغربى فى الماركسية وتجسدها فى الشيوعية السوفييتية من تعبيرها عن المعتقدات الأساسية لعصر التنوير الأوروبى. وهنا لابد من ملاحظة الأصل اليعقوبى^(٨٠) للينينية وطابع الثورة الفرنسية باعتبارها البشير الأول بتجارب القرن العشرين فى الهندسة الاجتماعية عن طريق التصفية الجماعية لمجموعات اجتماعية بكاملها. وقد أشار التاريخ التعديلى الحديث^(٨١) للثورة الفرنسية إلى طابعها الإرهابى، خاصة حقيقة أنه عند اجتياح الباستيل لم يكن عدد النزلاء فيه يقل عن العشرة، وبينما كان الإرهاب يتخذ مجراه كان حوالى نصف مليون فرنسى يودعون السجون لأسباب سياسية، حيث لقى كثيرون منهم حتفهم فى السجن. ونعرف أن لينين نفسه تأثر كثيراً بسابقة النزعة اليعقوبية باعتبارها تجربة مبكرة فيما أسماه تالمون "الديمقراطية الشمولية".^(٨١) ويبدو أن هناك سبباً وجيهاً إذن كى نرى الصلة التاريخية الواضحة بين الثورتين من ناحية أهدافهما وإستراتيجياتهما، وأنماط المؤسسات التى أفرزتاها.

تتضح الصلة كأشد ما يكون الوضوح فى الأصول المشتركة للثورتين فى عقيدة عصر التنوير العلمانية. ففكرتا المجتمع المخطط تخطيطاً يتضح فيه الإحساس بالذات والحضارة العالمية القائمة على المعرفة العلمية عنصران أساسيان من عناصر ديانة الإنسانية تلك، التى يعبر عنها فى الماركسية والليبرالية. فهما يعبران بطريقة حدائية واضحة عن قيم ومعتقدات - عقلانية ومتفائلة - مستمدة من كل من

(٥) اليعقوبية هى النزعة الجمهورية المتطرفة وتنسب إلى النادى الديمقراطى الجمهورى الذى كان يجتمع بمقر دير الرهبان الدومينيكيين اليعاقبة فى أوائل الثورة الفرنسية. (المترجم)

التراث الكلاسيكى اليونانى الرومانى والتقاليد اليهودية المسيحية المعاصرة للحضارة الغربية. وتكمن فى هذه الحقيقة مفارقات الشمولية الأساسية؛ وهى مفارقات عدائها للحضارة التى أنجبتها، ومفارقة أنه رغم كون الماركسية اللينينية أيديولوجيا حديثة، فالشمولية السوفييتية تحارب أهم مؤسسات العالم الحديث بالشكل الذى تطور إليه حتى الآن. وقد يكون الحق معنا فى الحكم بأن فون لاهه^(٥) von Laue يبالغ كثيراً حين يؤكد أن "الغرب هو الذى شكّل الدكتاتورية السوفييتية من خلال نموذج قوته الأعظم. فليس فى الشمولية السوفييتية أساس سوى صدى ممسوخ للدولة والمجتمع الغربيين، وهى أفضل نسخة فى ظل الظروف الروسية." ومع ذلك فإن مبالغة فون لاهه الشديدة، مثل ادعاء أن المجتمعات الغربية لها جوانب شمولية، تعبر عن جزء من الحقيقة؛ أى الحقيقة التى هى فى ادعاء امتداد جذور الأيديولوجيا الشمولية إلى التراث الغربى، وكون الأنظمة الشمولية حلقات فى العملية الكونية الخاصة بإضفاء السمة الغربية Westernization، وأن ما بها من انحراف وتشوه ليس من فعل المجتمعات التقليدية التى تدمرها، بل بسببه عناصر داخل التراث الغربى نفسه.

النقطة العمياء فى رأى الغربى حول طبيعة الشيوعية السوفييتية فطرية ولا سبيل إلى إصلاحها؛ فهى تعبر عن جزء أصيل من النظرة الكلية الغربية. بل إن بمقدورنا القول، بلا مبالغة: بما أن الشمولية ليست سوى ظل المجتمع المدنى الحديث فإن الشيوعية السوفييتية ليست سوى ظل عصر التنوير الأوروبى. ويتطلب أى فهم واقعى للعداء السوفييتى للمجتمعات المدنية الغربية استبصار عيوب أو قيود التقاليد الغربية التى تعد الأيديولوجيا المحركة للنظام الحاكم السوفييتى تطوراً أصيلاً لها. وليس هنا ما يدعم الأمل فى قدرة رأى الغربى على نقد الذات الذى يتطلب مثل هذا الاستبصار. وإذا كان للشمولية السوفييتية أن

(٥) حصل ماكس فون لاهه (١٩٧٩-١٩٦٠) على جائزة نوبل فى الفيزياء فى عام ١٩١٤ عن أبحاثه فى مجال الأشعة السينية. وكان لفون لاهه تأثير قوى على اتجاه العمل العلمى الألمانى وتطوره. كما كان لديه إحساس قوى بالمعدل والإنصاف. وقد دافع عن الآراء العلمية فى عهد هتلر، رغم ما كان ينطوى عليه ذلك من مخاطر. ومثال ذلك دفاعه عن نظرية النسبية التى لم يكن الحزب الاشتراكى الوطنى يقرها. (المترجم)

تنتهى، فمن الأرجح أن يتم سقوطها باعتباره حدثاً ضمن انهيار الثقافات الغربية
التي أنجبتها، حيث تهزها الصراعات المalthيسية والعرقية والأصولية التي يبدو أنها
تسعى لأن تكون لها السيادة في القرن المقبل، أكثر من أية أيديولوجيا أوروبية.

أكتوبر ١٩٨٩

الفصل الثالث عشر

الماركسية الغربية: تفكيك خيالي

لا بد أن زيارات فيتجنشتاين للاتحاد السوفييتي في الثلاثينيات من القرن العشرين من بين أقل فترات حياته خضوعاً للبحث. فمعظم كُتّاب سيرته يذكرون زيارته التي جرت في عام ١٩٣٥، ويشير قليلون إلى زيارة لاحقة في عام ١٩٣٩. ولكن ليس بينهم من يقول لنا شيئاً ذا أهمية عما فعله هناك، ولا يقدم لنا أحد على وجه الخصوص أية معلومات موثوق بها عن الطريقة التي يحتمل أن تكون قد أثرت بها تجارب فيتجنشتاين في اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية على تطوره الفلسفي. ونعلم أنه عُرض عليه في زيارته الأولى كرسي أساتذة الفلسفة في جامعة كازان (التي درس فيها تولستوي) وأنه فكر جداً لبعض الوقت في إمكانية الإقامة في الاتحاد السوفييتي. ولا نعلم شيئاً عن اتصالات فيتجنشتاين الفكرية في الاتحاد السوفييتي، أو بالأحرى نعلم القليل عنها. والواقع أنه أصبح لدينا في الفترة الأخيرة أكثر المعلومات فائدة عن مواجهات فيتجنشتاين الفكرية في الاتحاد السوفييتي التي انطوت عليها مناقشاته في عامي ١٩٣٥ و ١٩٣٩ مع المفكر الماركسي المجري الذي استُخف به ل. ريفاي L. Revai^(١).

وبما أن حياة ريفاي وأعماله مازالت غير معروفة على نحو كبير في الغرب، فالأمر يستحق منا سرد خطوطها العريضة. فقد وُلِدَ ريفاي في بودابست في عام ١٨٨١، وكان الابن البكر لعائلة ميسورة الحال تعمل في مجال البنوك، وكان له أثر ضعيف على الحياة الفكرية في وسط أوروبا في العقد الأول من القرن العشرين باعتباره مُنظراً أدبياً. وكانت أعماله في تلك الفترة (والتي يصعب العثور عليها حالياً وقد نُسيِت تقريباً) اشتقاقية لا تتسم بالأصالة، لكونها نسجاً انتقائياً لمجموعة من الأفكار الشائعة في ذلك الوقت. وهو لا يكشف عن شيء من الراديكالية الفكرية التي تميز بها تنظيره في مرحلة النضج وترقى إلى التطبيق

شديد التقليدية للتصورات الكانطية والشوبنهاورية للمسائل المألوفة فى نظرية الثقافة. وفى العشرينيات لم يكن ريفاي قد نشر شيئاً بالمرة. وكان قد انضم إلى الحزب الشيوعى بعد فترة قصيرة من تأسيسه فى عام ١٩١٨، حيث هجر النزعة النقابية الرومانسية التى تبناها فى شبابه إلى اللينينية التى لم ينكرها قط، ويبدو أنه شغل نفسه طوال عقد أو أكثر من الزمان بالعمل السياسى والتنظيمى. ولا نعرف الكثير، حتى فى وقتنا هذا، عن فكر ريفاي خلال تلك الفترة. كما نعلم أن ريفاي غادر المجر فى عام ١٩٣٣ إلى اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية وأقام هناك حتى عام ١٩٤٥. ونعلم كذلك لأول مرة من الكتاب الذى نتحدث عنه أن ريفاي احتجز فى أحد معسكرات العمل، حيث أفرج عنه فى عام ١٩٣٨ (ليكون ضمن عدد قليل جداً عاد من الاعتقال فى ذلك الوقت). وعلى أى الأحوال فإن الفضل يرجع إلى هذا الكتاب فقط فى معرفة أن ريفاي التقى مرات عديدة عامى ١٩٣٥ و ١٩٣٩ مع فينجنشتاين ودخل معه فى مناقشات تركت أثراً دائماً على تفكير هذا الفيلسوف فيما بعد.

خلت حياة ريفاي بعد الحرب العالمية الثانية من الأحداث المهمة. فقد تابع حياته العملية المحرقة والمراوغة فى المجر كمترجم وكمساهم مجهول الهوية من حين لآخر بمقالات فى المجلات الثقافية فى بوادبست. ولأن ريفاي غير معروف فى بلده أو فى أى مكان آخر، حيث كان له فيما يبدو عدد قليل جداً من التلاميذ والأتباع، إن وجدوا، فهو لم ينشر شيئاً باسمه (فيما عدا بيان مقتضب عن الحياة أثناء اضطرابات عام ١٩٥٦). وقد توفى فى عام ١٩٧٣. وخلال حوالى ثلاثين عاماً يلفها الغموض فى بلده الأم، تجاهلته خلالها السلطات ولم يحظ حتى بالمزايا الملتبسة للمفكر المنشق، عمل ريفاي بصبر ودأب فى إنجاز مشروعه الرئيسى، وهو وضع نظرية ماركسية للغة.

لم يكمل ريفاي عمل حياته. فالمقالات الست التى جُمعت فى كتاب "الكلمة كفعل: دراسات فى نظرية عمل المعنى" The Word as Deed: Studies in the Labour Theory of Meaning ليست سوى شذرات تجسد كل ما تبقى من

مشروع ضخم، وتمثل البقايا الأدبية من مفكر كان أثره على تطور الفكر الغربى مقصوراً بذلك على فئة قليلة. ويرجع الفضل فى حقيقة الأمر إلى سعة حيلة محررى المجموعة الاثنين فى إنقاذ أعمال ريفاي من النسيان وكشف اعتمادها على فلسفة فيجنشتاين. ففى تقديم سيرى biographical مطول للمجموعة، جمع أولسن Olsen وكان Kahn وصفاً لحياة ريفاي وفكره من الأدلة الموجودة فى الأوراق التى استُخرجت (بفضل مساعدة تلميذه الوحيد) من شقته المتواضعة فى بودابست. إذ تكشف لنا هذه المقدمة للمرة الأولى كيف تحدث ريفاي، بعد خروجه من معسكر العمل، مع فيجنشتاين عن تصور للغة باعتبارها حدثاً فى الجهد البشرى، وهو تصور كان قد بدأ فى وضعه فى العشرينيات فى المجر ثم صقلته تجاربه فى المعسكرات وساعدته على أن يبلوره على شكل مذهب أكثر تحديداً. وقد أبلغ ريفاي فيجنشتاين أن لغة النحو المعقدة فى المجتمع المدنى لم يكن لها وجود فى المعسكرات، فقد عاد الكلام إلى وظيفته الأصلية باعتباره آلية مدمجة فى عملية التحول البشرى للطاقة المادية؛ ففى معسكرات العمل هذه تطورت قوى الإنتاج فى ظل علاقات اجتماعية شفافة لا تحتاج إلى وساطة البنى الأيديولوجية المُلغزة، بحيث جرى تفكيك مناهة اللغة الظرفية إلى المبادئ الأصلية للغة الأمر المباشر. وما اكتشفه ريفاي فى المعسكرات كان هو اللغة الأصلية التى تتكون من أفعال الكلام speech-acts التى كانت دلالتها تفرغ تماماً عند استخداماتها فى التطبيق العملى المتطور للعمل. وهذا هو الاكتشاف الذى استغله فيجنشتاين حين قام فى كتابه "تحقيقات"^(٢) Investigations بتجريب احتمالات اللغة التى تتكون فقط من كلمات تتصل بنشاط واحد:

المفهوم الفلسفى للدلالة له مكانته فى الفكرة البدائية الخاصة بالطريقة التى تؤدى بها اللغة وظيفتها. غير أنه يمكننا القول كذلك بأنها فكرة اللغة الأكثر بدائية من لغتنا. ولنتخيل لغة ما.... فالمقصود باللغة أن تقى بغرض الاتصال بين البناء "أ" والمساعد "ب". فالبناء "أ"

يقوم بوظيفته مستخدماً أحجار البناء، حيث توجد الكتل،
والدعامات والبلاطات والعتب. وعلى مساعده "ب" أن
يناول الأحجار، بحسب ترتيب احتياج "أ" لها. ولكي
يتحقق هذا الغرض فإنهما يستخدمان لغة تتكون من
الكلمات "كتلة" و"دعامة" و"بلاطة" و"عتبة". ينطق "أ"
بأسمائها، ويأتي "ب" بالحجر الذي تعلم إحضاره عند
النداء الفلاني. ولتتصور هذا باعتباره لغة بدائية كاملة.

في كتاب فيتجنشتاين، يلاحظ أن ظاهر المضمون السياسي لاكتشاف ريفاي
مفقود ومُنكر ومُسْتَرَد في التشييء reification الرجعي واللا تاريخي للاستخدام
العادي. في المقابل يرى ريفاي أن اللغة الأصلية الخاصة بمعسكرات العمل هي
الإشكالية التي وضع بموجبها صياغاته الأولى لنظرية المعنى المادية. وكان
لخطاب المعسكرات في فكر ريفاي مغزى آخر لم يعرضه عرضاً كاملاً إلا بعد
ذلك بوقت طويل على أنه تصور جدلي مسبق لجماعة الكلام speech
community داخل المجتمع الشيوعي الذي لا تكون الكلمات فيه سوى ظلال
يقولها الوعي الذاتي بالأفعال.

لا شك في أن كون المجموعة مرتبة ترتيباً مفاهيمياً وليس زمنياً يعود إلى
أن ممارسة تحديد تواريخ كتابات ريفاي مازالت تخمينية وحدسية إلى حد ما. وفي
المقالات الثلاثة الأولى نجد فرضيات ريفاي الأساسية الخاصة بالدلالة والاستخدام
والعمل معروضة بناءً على خطة عامة. وتتعلق فرضيته الأكثر جوهرية بمكانة
وحدة الدلالة الأكثر بدائية، "إرجونيم" ergonome، في تشكيل فعل العمل. وحكمة
ريفاي هنا - وهي الحكمة التي ربما يكون قد أبلغها لزملائه في معهد ماركس
وإنجلز بموسكو، وربما كانت عاملاً من العوامل التي وراء احتجازه فيما بعد -
هي أن الخطوة الحاسمة للانتقال إلى النوع البشري من أسلافه الحيوانات لا تكمن
كما افترض إنجلز في تطور الأدوات؛ فإذا كان الإنسان حيواناً مستخدماً للأدوات،
فهو يميز (ويميز نفسه) باستعمال أكثر الأدوات كافة تمييزاً ببشريتها، وهي أداة

اللغة. فما هو شغل work وحسب عند الحيوانات - إنفاق الطاقة عن طريق تشكيل المادة - يصبح عملاً labour عند البشر، باعتبار أنه مشبع منذ البداية ببنية فوقية دلالية. وهذا هو المقابل الجدلي لمقولة جوته Goethe الإنسانية البرجوازية Im Anfang war die Tat (فى البدء كان الفعل). وأصر ريقاى على أن الكلام لحظة فى تشكيل فعل العمل (واللغة نفسها ظل للكلام) حيث إن العمل فى حد ذاته هو الأكثر بدائية من بين كل أفعال الكلام. وبدون الإرجونيم، الذى هو إدراك ذاتى للأفعال، لا يكون لدينا عمل وإنما شغل فحسب. ولكن ريقاى يرى أن أكثر وحدات الدلالة بدائية لا يجرى تنظيرها بطريقة المذهب الذرى atomism الدلالي البرجوازي باعتبارها عنصراً تُشكّل منه بنية الدلالة المعقدة شيئاً فشيئاً. وعلى العكس من ذلك، لا يوجد الإرجونيم إلا فى البنية الدلالية الكلية التى تنشأ إلى جانب علاقات العمل الاجتماعية. ولهذا السبب ولغيره من الأسباب، فمن الخطأ إلى حد كبير صياغة استخدام اللغة على غرار المجاز المُشَيِّء reified الخاص بالمتكلم. والقيام بذلك فيه تكريس لهاجس، يبدو مركزياً بالنسبة فى نظرية اللغويات الغربية للبرجوازية الروبسونية، مستخدم اللغة مجهول الهوية للحيلولة دون التعرف على المتكلمين باعتبارهم مجموعات من الإرجونيمات. وقد يُقال إن مشروع ريقاى بكامله مشروع تجاوز إشكالية المتكلم الذاتية المثالية. وهو يقول جازماً: "ليس المتكلمون هم الذين يعملون، بل إن العمل هو الذى يتكلم".

بناء على ذلك، يرى فيتنشتاين أن وحدة الدلالة البدائية، الإرجونيم، مكوّن لا بد منه من مكونات العمل نفسه. بل تتوزع وحدات الدلالات باستمرار على البنية الدلالية المعقدة التى تعكس هى نفسها مجموعات طاقة العمل. وفى المقال الثانى من المجموعة يقدم ريقاى نقده الخاص بالتركيب الأيديولوجى للمتكلم. ولا بد لنا من وضع نشاط الكلام داخل هذه البنية. ونحن إن فعلنا ذلك، فإننا لن نجد المتكلم وإنما جماعة الكلام؛ أى البناء المحدد تاريخياً لطاقات العمل. وهذه هى النقطة التى يتخذ فيها ريقاى خطوة من أجراً خطواته ويربط جماعات الكلام بالطبقات. ولا بد أن يكون الهدف الأساسى من هذه الخطوة داخل اتحاد الجمهوريات الاشتراكية

السوفييتية في أواخر الثلاثينيات واضحاً، دون أن تكون هناك حاجة إلى عرضه بقدر أكبر من التفصيل. ويتناول المقالان الثالث والرابع الاقتصاد السياسى للدلالة. ومن بين الموضوعات التى جرى تناولها وحدة الكلام والفعل فى المجتمعات ما قبل الطبقية، والتراكم البدائى للدلالة، وفائض الدلالة ومصادرة الدلالة، وفصل الدلالة وتطويقها فى الرأسمالية الصناعية المبكرة، وإبعاد الكلمة عن الدلالة فى الأنظمة الرأسمالية المتقدمة، وموضوعات أخرى ذات صلة.

فى المقالين الأخيرين، يفسح ريفاي فى تنظيره مجالا للمجادلات النظرية التى جرت فى اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية اعتباراً من ثلاثينيات القرن العشرين. ونعلم من المحررين أن الذى أثار أفكار ريفاي فى أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات هو الجدل الدائر حول إسهامات ن.ى. مار N.Y. Marr فى النظرية اللغوية. ونذكر أن ستالين انتقد مار ليس فقط بسبب محاولاته وضع نظرية الخصوصية الطبقية للغة، بل كذلك لأن مار ارتد إلى المثالية بفصله اللغة عن الفكر. ويحمل بحث ريفاي آثار فكره القديم، ولكن يبدو أن رد ستالين على إسهامات د. بلكين D. Belkin وس. فورر S. Furer فى الجدل بشأن لغويات مار كان هو السبب فى ذلك. وينتقد ستالين بلكين وفورر لعدم تقديرهما الطابع الإنسانى المميز لاستخدام اللغة، وبالتالي لإهمالهما التفريق بين استخدام اللغة وعلامات الحيوانات وإشاراتها. وهو يلاحظ قائلاً:

نتناول اللغويات الأشخاص الطبيعيين الذين لهم لغة ما، وليس الصم البكم غير الطبيعيين الذين تُعَوِّزُهم اللغة. [ويتساءل ستالين:] كيف يكون الحال بالنسبة للصم البكم؟ هل يعمل فكرهم، هل تتولد أفكارهم؟ نعم، إن فكرهم يعمل، وأفكارهم تتولد. ومن الواضح أنه بما أن الصم البكم تُعَوِّزُهم اللغة، فلا يمكن لأفكارهم أن تتولد على أساس مادة اللغة... فأفكار الصم البكم تتولد ويمكن أن توجد فقط على أساس الصور والمفاهيم

والتصورات التي تجرى تكوينها أثناء الممارسة فيما يتعلق بالاشياء الخاصة بالعالم الخارجى والعلاقات التي تربطهم ببعضهم، وذلك بفضل حواس البصر واللمس والذوق والشم. وخارج هذه الصور والمفاهيم والتصورات يكون الفكر خاويًا، حيث يخلو من أى مضمون كان، أى أنه لا يكون له وجود.⁽³⁾

تعليق ريفاي على هذا الجدل، والذي لم يُنشر فى حياته قط، يدور حول إشكالية فرضية التركيب الدلالى للعمل الفعل labour-act وفرضية بناء الدلالة بواسطة طاقة العمل (باعتبارها المقابل الجدلى لها). ومن هذه الإشكالية يستمد ريفاي فرضيته الأخرى وهى أن مسألة مكانة اللغة فى "البنية الفوقية" أو "قاعدة" العلاقات الاجتماعية معروضة عرضًا خاطئًا لا يمكن تحاشيه؛ وهو الموقف الذى يشترك فيه مع ستالين. وقد خصّص جزء كبير من المقال الخامس لهذه المسألة. إلا أن ريفاي يكشف فى آخر المقالات عن هدفه السياسى، حين يعلق تعليقًا ملغزًا وموحيا على حقبة الصمت. وهو يقول إن مجتمع الصم البكم هو مجتمع الرأسمالية الغربية فى مراحلها الأخيرة التى حلت فيها الإشارات محل اللغة وأفرغ العمل من مضمونه ومدلوله. ويجسد "اللغو الفارغ" الخاص بالحشو والتطويل الرأسمالى صمت البروليتاريا باعتباره ظرفها الجدلى، مادام لا يعبر فى أى موضع عن المضمون الدلالى للعمل. وفى المقابل، فإن صمت فترة البناء الاشتراكى يكثر فيه مضمون العمل. ولا يحاول ريفاي إخفاء التعريض بنظم الإجراءات الإدارية للكلام واللغة فى عهد ستالين، كما أنه لا يهدف إلى إن يصدر عليه حكمًا على طريقة علماء الأخلاق البرجوازيين. بل إنه يرى عهد ستالين على أنه عهد جرى فيه لأول مرة التحقق التاريخى الملموس للشيوخ الواجب للدلالة؛ ففى ذلك العهد تعرض خيال المتكلم، وكذلك الشعارات المبتذلة الخاصة بالذاتية والاستعمال الخاص للغة، للنقد الحاسم فى مجال التطبيق. وبذلك تكون الإدارة الاشتراكية لاستخدام اللغة مرحلة ضرورية من الناحية التاريخية فى القضاء على إشكالية الموضوع. وعند

تتظيرها بهذه الطريقة، يشير ريفاي في مقاله الأخير إلى ممارسة الكلام فى المجتمع الشيوعى. وهو يؤكد أنه فى هذا المجتمع يجرى تجاوز جوائية interiority الفكر، ويعبر الكلام عن نفسه فى سياق حوارى يتحقق فيه باعتباره شكلاً دلاليًا خاصًا بجماعة العمال. ومن نافلة القول التعليق على التشابهات القوية بين تصور ريفاي للخطاب الشيوعى وذلك الذى وضعه هابرماس.

بالإضافة إلى التقديم السرى المطول، تتميز المجموعة بخاتمة تحليلية طويلة يبحث فيها المحرران الطريقة التى يجب بها تقييم تتظير ريفاي وتطويره. ولا بد أن نقول على الفور إن نظرتيهما مختلفة كل الاختلاف عن نظرة ريفاي وينكران صراحة نظرية العمل الكلاسيكية الخاصة بالدلالة التى وضعها. ويجب ألا يكون هذا مستغربًا، حيث إن أحدهما، وهو ج. أولسن، قد تولى بالفعل فى كتابه المهم "المعنى والإحالة فى علم الدلالة الماركسى" ⁽⁴⁾ Sense and Reference in Marxian Semantics عن الكثير من معتقدات الوصف الماركسى التقليدى للدلالة. وعلى عكس ريفاي، فإن مشروع كان Kahn وأولسن، اللذين يتبنيان المذهب الاسمانى على نحو منهجى methodological nominalists، يقوم على توليد البنى الدلالية المركبة الخاصة بالنظرية اللغوية الماركسية من أفعال الكلام الفردية. وهما يستعينان فى هذه الحالة بعمل لمُنظّر لغوى آخر ينتمى إلى مدرستهما، وهو پ. رايمر ⁽⁵⁾ P. Reimer الذى يهدف إلى إعادة بناء نظرية الدلالة الماركسية، دون التسليم بالإرجونيم، اعتمادًا على مجموعات أفعال الكلام فحسب. واعتمادًا على أعمال كان Kahn إلى حد كبير؛ فهما يقدمان، وبطريقة تبدو على أعلى قدر من الابتكار والتجديد، صياغة جديدة لنظرية فائض الدلالة الماركسية التقليدية التى يجرى فيها تحليل استخلاص الدلالة من العمل وتفسيرها بناء على فرضية أن المضمون الدلالى لكل فعل عمل يحتفظ به العامل وحده، بشرط أن يخضع المضمون الدلالى لفعل العمل الخاص بكل عامل آخر للمصادرة. "بإمكان كل منهم أن يتكلم، ولكنهم جميعًا صامتون"، هكذا يلخص كان سلسلة طويلة من الحجج والبراهين البارة التى يؤكد بها صمت البروليتاريا فى التتظير الماركسى الجديد.

وفى القسم الأخير من الخاتمة التحليلية، يقدم كان وأولسن روايات متضاربة للعلاقة بين طاقة العمل والبناء الدلالى، حيث يعارض أولسن كان بقوله إن إرجاع الأمر إلى البناء الدلالى الخاص بالميل الفطرى للتطور تعميم كونى ضمنى ناتج عن البنى الدلالية المحددة تاريخياً الخاصة بقواعد الإنتاج الرأسمالية. وبينما يضع كان وأولسن نماذج نظرية مناقسة داخل إشكالية مشتركة، فهما يقدمان المزيد من الأدلة على الطابع التقدمى للبرنامج البحثى المشغولين به.

فى الخاتمة التى كتبها كان وأولسن لهذه المجموعة القيمة، جرى الحفاظ على حكم الفكر الماركسى الأساسية عن طريق انتحال أقوى تكتيكات الفكر البرجوازى. وحتى الآن، لم يكن لأعمال ريفاي سوى أثر خفى على الفكر الغربى عن طريق أثره على أعظم فلاسفة القرن العشرين. وبناء على التطوير الخلاق الذى يخضع له فكر ريفاي فى خاتمة أولسن وكان التى كتبها لهذا المجلد، سوف يكون أمراً غير عادى أن لا يصبح لأعمال ريفاي تأثير قوى على معظم القطاعات المتقدمة من الطبقة الأكاديمية الغربية.

الفصل الرابع عشر

ما بعد الشمولية، والمجتمع المدني وحدود النموذج الغربى

مقدمة

فسر كثيرون فى الغرب الانهيار المفاجئ للشيوعية فى أوروبا الشرقية وضعفها فى الاتحاد السوفييتى على أنه دليل على الانتصار الكونى للرأسمالية الديمقراطية. ووسّع فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama هذا التفسير فى حده الأقصى ليشمل افتراض أن التاريخ، بتصوره على أنه تاريخ الصراع بين الأيديولوجيات وأنظمة المؤسسات المتنافسة، قد انتهى، وبات واضحاً أن الديمقراطية الليبرالية هى الشكل النهائى للحكومة البشرية.^(١) وفُسّر الإفلاس الواضح للمؤسسات الشيوعية على أنه دليل حاسم يدعم الجاذبية العالمية التى تتمتع بها المؤسسات والقيم الغربية وتولّد التوقع بإمكانية تشكل المجتمعات المدنية على النمط الغربى فى الدول ما بعد الشيوعية كافة خلال فترة معقولة.

ما أهدف إليه فى هذه الورقة هو الطعن فى هذا الرأى السائد، أو بتحديد أكثر، محاولة استخلاص ما هو صحيح مما هو زائف. وسوف يكون استنتاجى ثلاثياً: أولاً سوف أعتبر أن الشمولية الشيوعية تعانى أزمة داخلية بلغت من الخطورة حداً يحتم أن تبوء محاولات إعادة إنتاجها على المدى المتوسط بالفشل. ثانياً سوف أحاول إثبات أن الأنظمة ما بعد الشمولية المحتمل نجاحها فى أعقاب الشمولية الشيوعية ستأخذ طابع المجتمعات المدنية، ولكن هذه الأنظمة لن تشبه الديمقراطيات الليبرالية الغربية بالضرورة فى جوانب أخرى كثيرة ومهمة (وهى غالباً لن تشبهها). وأخيراً سوف أؤكد أن، على عكس ما يقول به الجميع، أن "الطريق الثالث" بين الرأسمالية والشيوعية هو ضرب من الوهم، وأن الديمقراطيات

الغربية المعاصرة هي في العديد من جوانبها نماذج مشوهة بالنسبة للدول ما بعد الشيوعية الناشئة.

من المهم هنا أن أبدأ بتحديد الملامح التكوينية الأساسية للأنظمة السياسية الشمولية. وكما قلت في مواضع أخرى،^(٧) فإن أهم ملامح هذه الأنظمة هو قمعها (الجزئي أو الكلي) لمؤسسات المجتمع المدني، أي مؤسسات الملكية الخاصة والحرية التعاقدية المستقلة في ظل حكم القانون التي تسمح للأشخاص نوى القيم والنظرات الكلية المختلفة بالتعايش السلمى. ولأن الأنظمة الشمولية تُسَيِّس الحياة الاقتصادية وتمنع تشكيل الارتباطات الطوعية، ولأنها دول ذات نظرة كلية وتسعى إلى فرض تلك النظرة الكلية الوحيدة على الكل، فهي تتشكل من خلال مشروع تدمير مؤسسات المجتمع المدني الأساسية. ويتفاوت نجاحها في ذلك من حالة إلى أخرى، حيث جرى تخريب المجتمع المدني في رومانيا والاتحاد السوفيتي، على سبيل المثال، على نحو أكثر شمولاً مما جرى في بولندا أو تشيكوسلوفاكيا. ومهما كان مقدار نجاح الشمولية أو اكتمالها، فما يحدد سماتها هو درجة معارضتها للمجتمع المدني، وليس تناقضها مع الديمقراطية الليبرالية. وقد نوضح ذلك بطريقة أخرى، فالمجتمعات المدنية توجد وتتفشى في ظل أنظمة سياسية عديدة ليست الديمقراطية الليبرالية سوى واحد منها. وتعتبر الأنظمة الاستبدادية في شرق آسيا - مثل تاوان وكوريا الجنوبية وسنغافورة وهونج كونج - نماذج لمجتمعات تبدو فيها الحريات الاقتصادية والشخصية محمية إلى حد كبير، بينما الحريات السياسية فيها مبتورة. ومن الناحية التاريخية نجد أن المجتمعات المدنية أكثر ارتباطاً في الواقع بالأنظمة الاستبدادية أو الديمقراطية المحدودة منها بالمؤسسات الديمقراطية الليبرالية، ولناخذ أمثلة بروسيا البسماركية، أو إنجلترا الهويج Whig (حيث كانت الحريات التشاركية الديمقراطية مقيدةً أشد تقييداً). أما الفرضية الأساسية في رؤيتي فتقوم على فكرة أنه ليس من اللازم أن يسير المجتمع المدني والديمقراطية الليبرالية جنباً إلى جنب، وهما غالباً ما لا يسيران جنباً إلى جنب، وأن الظاهرة الأكثر حسماً في انهيار الشيوعية لا تكمن في تبنى نظام حكم ديمقراطي، وإنما في ظهور المجتمع المدني.

من المهم كذلك ألا نخلط بين عودة المجتمع المدني للظهور من جديد و"انتصار الفكرة الغربية" (حسب مصطلح فوكوياما المبثّل).^(٣) فالمجتمع المدني المزدهر والديناميكي والمتقدم كان موجوداً في روسيا في أواخر عهد القيصرية، حيث أخذ البلاشفة (الذين كانوا يعملون في خدمة الأيديولوجيا) على عاتقهم مهمة تدميره.^(٤) وكذلك تراكت عناصر المجتمع المدني الأساسية في اليابان ليس في أعقاب الهزيمة في الحرب العالمية الثانية، وإنما في عهد أسرة ميّجي، أي قبل ذلك بجيلين. وفي اليابان، كما في أماكن أخرى من شرق آسيا، لم يصاحب تبني مؤسسات المجتمع المدني بالضرورة قبول القيم الفردية الغربية أو التخلي عن التقاليد الثقافية الشرقية. ورغم ظهور النماذج الأولى من المجتمع المدني في أوروبا الغربية في أعقاب الإقطاع، فإنه من الخطأ إلى حد كبير المساواة بين ظهور المجتمع المدني وإضفاء الصبغة الغربية على المجتمع Westernization أو انتشار الرأسمالية الديمقراطية.

في ظل هذا الفهم للشمولية، كيف تبدو الأمور في المجتمعات ما بعد الشيوعية؟ لا بد لنا من التفريق بين الأنظمة الحاكمة المختلفة في هذه النقطة، وذلك كي يكون واضحاً أيها ما بعد شمولي بحق. فرومانيا وبلغاريا ليستا بعد دولتين ما بعد شموليتين بحق؛ إذ تحكم كل منهما زمرة بلشفية جديدة لم تسمح بظهور المؤسسات الضرورية للمجتمع المدني من جديد أو بنائها، وإن كان من المرجح أن تصبحا ما بعد شموليتين على المدى المتوسط. وتبدو تشيكوسلوفاكيا والمجر وبولندا ما بعد شمولية بحق، وربما كانت كذلك بطريقة لا رجعة فيها. أما الحالة الأكثر إثارة للانتباه فهي حالة الاتحاد السوفييتي نفسه. فلا يمكن التأكيد على أن مجتمعاً مدنياً قد ظهر، بشكل مكتمل، في أي مكان من الاتحاد السوفييتي. فالإصلاحات الاقتصادية لم تُعد الشروط الأساسية لاقتصاد السوق من جديد؛ وأعنى بذلك قانون الملكية والتعاقد، أو رأس المال الاستثماري الخاص، أو الملكية الخاصة وحكم القانون، أو النظام المصرفي المستقل. ولا تزال هناك حاجة إلى تأسيس أهم عناصر المجتمع المدني، وهي الملكية الخاصة وحكم القانون. ومع ذلك

لم يعد الاتحاد السوفييتي بحال من الأحوال نموذجاً للنظم الشمولية التقليدية، وهناك شك كبير فيما إذا كان نقض الشمولية في الاتحاد السوفييتي ممكناً من الناحية الواقعية أم لا. ويرجع ذلك إلى سببين رئيسيين. أولاً: توجد في الاتحاد السوفييتي الآن حركات معارضة قوية، لديها قدر كبير من الاستقلال عن جهاز الدولة ولا يمكن إخضاعها من جديد للسيطرة الشيوعية إلا باللجوء إلى قمع عسكري وسياسي واسع النطاق. وأهم هذه الحركات المستقلة هي تلك التي في دول البلطيق وجورجيا وأوكرانيا وأماكن أخرى داخل الاتحاد السوفييتي. وجذور هذه الحركات على قدر كبير من الشعبية والوطنية بحيث لا يمكن نزع فتيلها بقمع واسع النطاق. وفي حالة جورجيا لم يؤدِ القمع شبه العسكري إلى أكثر من تهدئة الحركة المطالبة بالاستقلال. ولكي تُسحق الحركات الاستقلالية، أو تُدفع للعمل سراً، لابد من وجود سياسة قمعية تشمل الاتحاد السوفييتي ككل وتقضي قضاء مبرماً على قوة دفع الجلاسنوست.

ليس في التاريخ السوفييتي، أو في الظروف الحالية للقيادة السوفييتية، ما يسمح لنا باستبعاد مثل هذا اللجوء إلى القمع باعتباره الإجراء الفعال الوحيد لمنع الانفصال عن الدولة السوفييتية. إلا أنه حتى في حال تبني سياسة القمع واسع النطاق هذه، فلا أمل في استعادة الشمولية التقليدية؛ ذلك أن الجلاسنوست نفسها ألحقت ضرراً لا سبيل إلى إصلاحه بأية مشروعية أيديولوجية ربما كان من الممكن الحفاظ عليها لولا ذلك. فقد كشفت (للمراقبين الغربيين وللجمهور السوفييتي) عن ذلك الميراث المفجع لما يزيد على سبعين عاماً من التخطيط المركزي الاشتراكي، وهو الميراث الذي يشمل الانحطاط البيئي الذي يكاد ينذر بالسوء، ومعدلات وفيات الأطفال الخاصة بالعالم الثالث، والإسكان والرعاية الطبية غير المناسبين بشكل مخيف، والمصانع والتقنيات الصناعية المتخلفة عن عصرها بعشرين أو حتى خمسين سنة. ولابد أن يقضى ما كشفت عنه الجلاسنوست على أي رأس مال أيديولوجي لا يزال بحوزة الدولة السوفييتية. ولا يعد الاتحاد السوفييتي الآن دولة النظرة الكلية على النمط الشمولي الكلاسيكي، والأرجح أنه لن

يعود كذلك مرة أخرى. وفي حال نقض سياسة الجلاسنوست، فلن تكون النتيجة فرض الصبغة الشمولية من جديد، بل سيكون هناك نظام استبدادي مجرد من كل زخارف الأيديولوجيا إلا اسمها، حيث يحافظ على نفسه بتوليفة من القمع الانتقائي والتنازلات التكتيكية والمساعدات الغربية.

إذا كان هذا هو السيناريو المحتمل للاتحاد السوفييتي، فما هو السبيل إلى تفسير التطورات في الصين؟ قد يكون هناك بعض الشك في أنه تجرى محاولة لإعادة إضفاء الصبغة الشمولية في الصين، في أعقاب تجربة إصلاح السوق الذي جرى فيه التخلي عن الأيديولوجيا اللينينية الماركسية بشكل أكثر شمولاً مما كان عليه الحال في اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية. ولا نعرف في الوقت الراهن ما يزيد على التكهن فيما يتصل بالسياسة الحالية ونتيجتها المحتملة في الصين. فعلى المدى القصير، من المرجح أن تبدو السياسة الخاصة بالقمع وبإعادة تأسيس النظام الحاكم الشمولي أكثر نجاحاً في الصين مما قد تأمله أية سياسة مشابهة في اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية. ومشكلات الصين مع أقلياتها القومية، وإن كانت حقيقية، فهي لا شيء مقارنة بتلك المشكلات التي في اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية. وهناك أمر آخر على قدر مساو من الأهمية وهو أنه لا يبدو أن السخط الشعبي لم يتطور بين جماهير الفلاحين في الصين بنفس العمق الذي تطور به بين العمال الصناعيين في اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية. وحسبما نعرف، فقد ظلت الأغلبية الفلاحية في الصين على خمودها أثناء الأحداث التي أدت إلى مذبحة ميدان تيانن من، و(بقدر علمنا) لم يحدث شيء في الصين يشبه إضراب عمال المناجم في سيبيريا. وأخيراً، ليست هناك أدلة كثيرة على أنه يوجد في الصين شبكة موسعة من المؤسسات السرية التي قد توجد في الاتحاد السوفييتي في الوقت الراهن، ومن المؤكد أنها كانت موجودة في بولندا بعد إعلان الأحكام العرفية في عام ١٩٨٠. وهكذا فإنه بالنسبة للمستقبل المنظور قد شلت قوى المجتمع المدني بشكل مؤثر.

رغم ذلك فإن احتمالات الشمولية في الصين ضعيفة على المدى المتوسط. وتشير كل الأدلة المتاحة إلى أن العقيدة الأيديولوجية الماركسية اللينينية الأصلية مانت في الصين، وأنها تُستخدم أساساً في الوقت الراهن باعتبارها أداة للقمع والنظام السياسي. وفي غياب العقيدة الأيديولوجية قد تستأنف الصين الكثير من ممارسات نظام الحكم الشمولى، ولكن الواقع سيكون هو واقع أفراد الطبقة المميزة المتشبهين بمقتضيات السلطة وامتيازاتها. وعلاوة على ذلك، لا يمكن التقليل من النتائج الاقتصادية لميدان تيانن من. ولا شك في أن القيادة الصينية كانت محقة في اعتقادها أن المساعدات الاقتصادية الخارجية لن تُمنع طويلاً. وفي الوقت نفسه سوف تواجه القيادة الصينية صعوبات جمة في دفع الشعب الصينى إلى استئناف العمل الإنتاجى. والسيناريو المعقول هو أنه على مدى خمس أو عشر سنوات أو نحو ذلك سوف يُستأنف الإصلاح الاقتصادى على خلفية من الظروف الاقتصادية الأسوأ. ومن المعقول كذلك افتراض أنه سوف تنشأ في أقاليم مختلفة درجات وتوليفات متفاوتة من القمع والتحرر في الحياة السياسية. وبعد جيل، من الصعب تصور أن يكون لدى القيادات الصينية المتعاقبة القدرة على مقاومة تفويض السلطة داخل الصين والحقائق الاقتصادية التى لا سبيل إلى تجاهلها التى سوف تدفع بها في اتجاه المجتمع المدنى. وإذا كان الاتحاد السوفييتى يعد في الوقت الحالى نظاماً ما بعد شمولى بشكل لا رجعة فيه، فمن المرجح أن تكون الصين قد وصلت إلى المرحلة نفسها من التطور خلال جيل على الأكثر. إلا أنه في كلتا الحالتين لن يكون تضال الشمولية مصحوباً بتمام المجتمع المدنى المستقر، وإنما بمجموعة من الظروف الأكثر تفاوتاً وتعقيداً وبنوع من عدم الاستقرار والصراعات والتسويات السياسية.

من غير المرجح أصلاً إجراء إعادة بناء المجتمع المدنى تحت رعاية نظام ديمقراطى على النمط الغربى في معظم الدول ما بعد الشيوعية الناشئة. ويرجع هذا من ناحية إلى أن القليل من تلك الدول له تراث ديمقراطى يتسم بالطول والعُمق، حتى وإن نعمت بقرون طويلة من الحياة المدنية قبل فرض المؤسسات الشيوعية

عليها. ومن بين الدول ما بعد الشيوعية، يمكن لتشيكوسلوفاكيا وحدها القول بأن لديها إرثاً ديمقراطياً حقيقياً؛ فسانر الدول عاشت تاريخها الحديث كله في ظل شكل أو آخر من أشكال الشمولية. إلا أنه على عكس الرأي المتعارف عليه في الغرب، ليس هذا سبباً أساسياً لاستبعاد احتمال التحول إلى المجتمع المدني في إطار المؤسسات الديمقراطية. وكما قلت في موضع آخر،^(٥) فقد ضل الرأي الغربي حين بالغ بانتظام في تقدير أهمية الثقافة السياسية في الأنظمة الشيوعية، واستهانته بدور الأيديولوجيا والمؤسسات الشيوعية. ورغم اختلاف الإرث الثقافي للأنظمة الشيوعية في كل من كوبا والصين وألمانيا الشرقية، على سبيل المثال، فإن عدم التوافق المرجح بين ضرورات التحول من الشمولية إلى المجتمع المدني وشروط الديمقراطية الليبرالية ليس ناشئاً في المقام الأول عن الإرث الثقافي المختلف لكل دولة من الدول ما بعد الشيوعية، بل عن التكاليف البشرية والاقتصادية الضخمة لتصفية الاقتصادات المفلسة التي ورثتها الأنظمة ما بعد الشيوعية.

ليس في هذا مبالغة. ففي ألمانيا الشرقية، على سبيل المثال، التي تعيش من نواح كثيرة في أفضل الظروف، يقدّر أن ما بين ثلث القوة العاملة أو نصفها سيكون من المحتّم فصله أثناء التحول إلى اقتصاد السوق، حيث تبلغ تكلفة التحول إلى اقتصاد السوق عشرات المليارات من الدولارات على امتداد الفترة من الخمس إلى العشر سنوات المقبلة. وإذا كان هذا هو الحال في ألمانيا الشرقية، المستفيدة المحظوظة بشكل فريد من الاتحاد السياسي Anschluss مع إحدى أكبر القوى الاقتصادية في العالم، فما بال بولندا حيث ستكون التكاليف أكبر ورأس المال متاح أقل بصورة لا تقارن؟ الخطورة هي أن الفصل وتكاليف فترة التحول سوف تزعزع استقرار التسوية السياسية الهشة التي حققتها حكومة تضامن. وهكذا مكن مخزون الحكومة الهائل من المشروعات من تنفيذ إجراءات شديدة الإيلام والبغض قللت معدل التضخم الذي تجاوز في ذروته نسبة الألف بالمائة في السنة إلى جزء من ذلك. إلا أن التعديلات المؤلمة التي لا تتفصل عن التحول إلى اقتصاد السوق بدأت بالفعل، حيث من المتوقع الاستغناء عن أعداد ضخمة من العاملين، ولكن

بدون ضمان شبكة أمان للرعاية الاجتماعية للعمال المفصولين. وفي تلك الظروف ربما يكون المرء مصيبًا في خوفه من المقاومة النقابية لإصلاحات السوق، التي قد تنظمها النقابات الشيوعية السابقة. إلا أنه في هذه الحالة قد تنشأ عن ذلك فترة ثانية من الدكتاتورية، حيث يجرى تنفيذ إصلاحات السوق عن طريق النسخة البولندية من "حل بينوشيه" Pinochet Solution، أى السعى إلى التحرر الاقتصادى تحت رعاية الحكم المطلق.

هذه النتيجة ليست حتمية بحال من الأحوال فى بولندا. وهى حتى الآن أقل من ذلك فى المجر وتشيكوسلوفاكيا حيث ميراث التخطيط المركزى أقل دمارًا مما عليه الحال فى بولندا. بل إنه من المعقول تخيل دول البلطيق فى الاتحاد وهى تغلب على مشكلات فترة التحول الاقتصادية بواسطة المؤسسات الديمقراطية، فى ظل التضامن الاجتماعى والسياسى الذى ولّده الإحساس القوى بوضع الدولة nationhood فى لتوانيا والنضج السياسى لشعوب البلطيق ككل. وحتى هناك لا يمكننا تبين العوامل التى قد تُحدث الاختلاف بين ضرورات فترة التحول والمؤسسات الديمقراطية. فالصراعات العرقية الخفيفة نسبيًا فى لاتفيا تنذر بصراعات قاتلة بالفعل فى القوقاز. كما أن النزاعات القومية القديمة، مقترنة بالميراث الستالينى الخاص بالترحيل الجماعى، تجعل توقع تقديم المجتمع المبدنى المستقر من خلال عملية التحول الديمقراطى وهميًا فى أنحاء كثيرة من الاتحاد السوفييتى. ففى وسط آسيا، من المحتمل أن تؤدى التعبئة الجماهيرية الديمقراطية إلى إيقاف الشعوب الإسلامية من خمودها الطويل وتعرضها لجاذبية الأصولية. ولا حاجة إلى تأكيد أن الأصولية الإسلامية، بإنكارها لأى مجال مشروع ذى نشاط دنيوى بحت، لا تكون غير متوافقة مع الديمقراطية الليبرالية فحسب، بل إنها لا تتواءم كذلك مع الكثير من أشكال الديمقراطية.

لكى نفهم المشكلات الضخمة التى لابد من مواجهتها فى فترة التحول، علينا ألا ننظر إلى التاريخ فحسب، بل كذلك إلى النظريات التى تفسر الشمولية وأزمتهما الحالية. فالفشل الاقتصادى للتخطيط المركزى على النمط السوفييتى نظرته كأحسن

ما يكون التنظير التحليلات النمساوية والبولانية، خاصة أعمال هابيك وروبرتس^(٦) اللذين يركزان على الدور المعرفي لمؤسسات السوق وعملياتها باعتبارها مولدات وناقلات للمعرفة المتناثرة، والضمنية في كثير من الأحيان. ويحتاج المنظوران النمساوي والبولاني إلى استكمالهما بتحليلات مدرسة فرجينيا حول الاختيار العام^(٧) وبني الحوافز التي تخلفها مؤسسات التخطيط المركزي، وتوضح كيف أن القيود المعرفية للتخطيط المركزي التي لا يمكن التغلب عليها، إضافة إلى مصالح المخططين المنحرفة، تساهم في إخفاء أمر سوء الاستثمار. وعلى عكس أى اقتصاد قائم على قوانين السوق، فإن المشكلة الأساسية للاقتصاد المخطط مركزياً هي أنه آلية للقضاء على الأخطاء من أجل المشروعات التي يحدث خطأ في تصورها. ولكي يكون هناك وجود لأى شيء شبيه بالتنسيق الفعال، لابد من التسليم بفشل المشروعات، وبأن يتحمل تكاليف هذا الفشل المسؤولون عنه. والمعنى السياسى الضمنى لحكمة الاختيار العام هذه هو أن الكفاءة الاقتصادية لا تفترض تسعير السوق فحسب، بل كذلك الملكية الخاصة في الأصول والموارد التي جرى إنتاجها وتبادلها (أو معظمها على الأقل).

لا يلقي منظور الاختيار العام الضوء على التفسير النظري لإخفاقات التخطيط المركزي فحسب، بل كذلك على مآزق فترة التحول؛ فالإسهام الأساسى في تنظير ظاهرة ما بعد الشمولية يقدمه منظور الاختيار العام باعتباره بأن مصالح كثيرة سوف تُضار في فترة التحول، ومن المتوقع (لو كانت النظرية سليمة) أن تتواطأ لإقامة بنية عضوية فيما بينها لمقاومة إصلاح السوق وإحباطه. وفي البيئة الديمقراطية (أو غير الديمقراطية، مثل رومانيا المعاصرة) قد نتوقع قيام عناصر الطبقة المميزة المستغلة بعقد تحالفات تكتيكية مع جماعات العمال المتوقع أن تلحق بهم خسائر في المراحل الأولى من إصلاح السوق. ومآزق فترة التحول يكمن فى ذلك المآزق الكلاسيكى الذى جرى تنظيره فى الاختيار العام؛ فمن المحتمل أن تنجح المصالح المتواطئة فى منع التغيرات التي سوف تفيد الكل، بما فيهم هؤلاء أنفسهم.

لا وجود لنمط من السلوك الناجح الخاص بفترة التحول. ونموذج إيرهارت Erhardt لرفع القيود deregulation الخاصة بالاقتصاد الألماني في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية غير مناسب إلى حد كبير لأسباب عدة؛ فقد كان لدى ألمانيا ما بعد النازية، على عكس معظم الدول ما بعد الشيوعية، جزء كبير من البنية التحتية المؤسسية للمجتمع المدني في حالة سليمة، مثل قانون الملكية والتعاقد، وبقي النظام المصرفي، وهلم جرا. ورغم عزل تلك المؤسسات وإلحاق الضرر بها في ظل النظام النازي، فلم يقض عليها قضاء تاماً، كما حدث في جزء كبير من الكتلة السوفيتية. بل كان للهزيمة في الحرب نتيجة غير متوقعة وغير مرغوب فيها إلى حد كبير وهي القضاء على جماعات المصالح المتواطئة في ألمانيا ما بعد الحرب أو حلها. ويعنى هذا أن ألمانيا ما بعد النازية لم تكن بها طبقة مميزة ضخمة موروثة من النظام الشمولى السابق. وبذلك، فما قد يبدو أنه ينطوى على قدر كبير من المفارقة هو أن وضع ألمانيا ما بعد الحرب كان مفضلاً إلى حد كبير جداً (من وجهة نظر إعادة ظهور المجتمع المدني) عن وضع معظم المجتمعات ما بعد الشيوعية.

كان لدى ألمانيا ما بعد الحرب ميزة حاسمة أخرى في مشروعية حكومتها وفى كون الألمان واثقين من أنه فى ظل حكم القانون لن تخضع أية أصول حصلوا عليها من خلال عملهم الإنتاجى للمصادرة التعسفية فيما بعد. وفى المقابل فما زالت نكزى الاتحاد السوفيتى الخاصة بالسياسة الاقتصادية الجديدة حية،^(٨) بل إنه حينما فتحت أسواق حرة بحق، يقض الخوف من المصادرة اللاحقة للأصول والأرباح على وجود حافز للعامل الإنتاجى. وبذلك قد يمكن للمؤسسات القائمة على حكم القانون الحقيقى - الذى يعنى نظاماً قضائياً مستقلاً بحق والقضاء على التمتع المنافى للقانون بكل أشكاله - تغيير بنية الحوافز الخاصة بالشعوب السوفيتية كى تتطلق طاقاتها الإنتاجية. وربما نتمكن ببقية بانهيار وشيك لإصلاحات البريسترويكا، لمجرد عدم تأسيس حكم القانون هذا حتى الآن. بل إنه قد سادت سياسة مناقضة لذلك؛ حيث أخضعت التعاونيات للتنظيم التعسفى وفرض الضرائب

القائم على المصادرة. وبذلك يكون الدرس المستفاد من منظور الاختيار العام هو أن الإصلاح سوف يفشل حين تكون البنية التحتية القانونية لاقتصاد السوق ضعيفة أو لا وجود لها. وهذا درس لا ينطبق على المجتمعات ما بعد الشمولية فحسب، بل كذلك على الدكتاتوريات الاستبدادية في أفريقيا وأمريكا اللاتينية، على سبيل المثال، حيث لا يقيد القانون الأنظمة المحلية التي تتسم بالجشع والفساد. وفي كلتا الحالتين، لن يتسنى للإصلاح الاقتصادي أن ينجح ما لم يسبقه إصلاح القوانين. ويعنى هذا أنه (كما تشير كل الأدلة التاريخية والتتظير) إذا لم يكن بإمكان المجتمع الحديث إعادة إنتاج نفسه بدون مؤسسات المجتمع المدني، بما في ذلك اقتصاد السوق، فإن تلك المؤسسات نفسها تستلزم وجود حكم القانون باعتباره الضامن المطلق لها.

الآثار المترتبة على هذه النتيجة بالنسبة للاتحاد السوفييتي جوهريّة وتدعو للتشاؤم. فسوف يوجد المجتمع المدني في اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية فقط إذا منع الحزب الشيوعي من السيطرة على النظام القضائي وعلى جهات تنفيذ القانون. وسوف يسود فقط إذا وضعت أجهزة الدولة الأمنية، وعلى رأسها الكيه جي بى، تحت سيطرة القانون، على الأقل بالدرجة التي تخضع بها الأجهزة الغربية المناظرة لها لهذه السيطرة. وليس هناك في الوقت الراهن ما يؤيد قرب حدوث ذلك. والواقع أنه يمكن للسلطات السوفييتية أن تبرهن بشيء من الحقيقة على أن السلطة التقديرية غير المقيدة للجيش وقوات الأمن في بعض أجزاء الاتحاد السوفييتي، مثل القوقاز، تحول دون شبح الفوضى الهوبزي. وفي تلك الظروف يكون تنفيذ القانون مهمة مرعبة تكاد تكون مستحيلة.

تتفاوت احتمالات المجتمع المدني داخل الاتحاد السوفييتي تفاوتاً رهيباً. فهي ضعيفة في القوقاز، حيث أفضل الاحتمالات هو احتمال السلام الهوبزي الذي تحافظ عليه القوة العسكرية. (لا أعني إنكار أن السلطات الشيوعية استغلت الصراعات العرقية لتحقيق أغراضها الخاصة بمبدأ "فَرِّقْ تَسُدْ"، ولكن ما أعنيه فقط هو تأكيد أن مثل هذه الصراعات حقيقية وتصل في بعض الأحيان إلى حد العقبات شديدة الصعوبة التي تقف في سبيل المجتمع المدني المستقر.) والاحتمالات في

دول البلطيق أعلى بكثير، ولكن فقط بشرط وجود الاستقلال السياسى والاقتصادى الذى تجعله موسكو واقعًا. وبالنسبة لموسكو، وكذلك جورجيا وأوكرانيا، تكون المراهنة بأية تكهنات أصعب ما تكون. ولا نعرف إن كانت الدولة السوفييتية بشكلها الحالى سوف تتحمل ضغوط التفكير أم لا. فالواضح هو أن السياسة اللينينية الرسمية الخاصة بإقامة كونفدرالية حقيقية بين الدول المكونة حاليًا لاتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية مقضى عليها بالانهيار، حتى وإن كانوا جادين فيما يعنونه بها، وذلك فى ظل شعبية حركات الاستقلال المختلفة وتشدها. بل قد يكون هناك قدر من التضليل الإعلامى فى التقارير الأكثر تحذيرًا بكون الاتحاد السوفييتى على شفا التفكك، بل وشفا الحرب الأهلية النووية. والأمر الشديد الواضح هو أن الوضع الراهن فى الاتحاد السوفييتى غير مستقر إلى حد بعيد. بل إنه كما كتب "ز" مجهول الاسم،^(٩) فإن رأى الغربى الصائب يخطئ خطأ شديدًا بافتراضه قدرة السياسة الغربية (عن طريق نقل القروض بكميات ضخمة، على سبيل المثال) على جعل الوضع مستقرًا. فالاتحاد السوفييتى بعد عقد أو نحو ذلك سوف يشبه يوجوسلافيا الآن، أى أنه سيكون دولة على حافة التفكك، مع وجود جيوب تتمتع بالوفرة والسلام ومناطق شاسعة يسودها الخراب والدمار والصراع العرقى. إلا أن الاختلاف الأساسى عن يوجوسلافيا، وبالتالي الحد الأساسى للقياس، هو أنه طبقًا للاتجاهات الحالية (التي لا تبدى أى استعداد لخفض إنفاق الدفاع) سوف يظل المكون الروسى فى اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية قوة كبرى ذات جيش مسلح تسليحًا ضخمًا. وهذا هو السيناريو الذى يبدو أكثر ترجيحًا بناءً على الشواهد الحالية.

نتيجة ما جرى من بحث حتى الآن هى أنه لا يمكن التفاوض على التحول إلى المجتمع المدنى عبر مؤسسات ديمقراطية على النمط الغربى، باستثناء بضع حالات محدّدة. فما العمل إذن؟ لا يمكن أن نرضى بنموذج لا يقدم أى أمل بتخليص شعوب العالم ما بعد الشيوعى من الطغيان. وسوف أحاول إثبات أنه من الممكن العثور على سبب لوجود قدر من الأمل إن نحن تخلينا عن نموذج الديمقراطية

الجمهورية الغربية المعاصرة وعدنا إلى المفاهيم الأولى للمجتمع المدني وحكم القانون والحكومة المقيّدة. ويتطلب هذا ممارسة نقد الذات الذي تبدى الطبقة المميزة الأكاديمية في الغرب القليل من إمارات المشاركة فيه. ففي أغلب الأحيان رد أساتذة الجامعات الليبراليين الغربيين على انهيار الشمولية الشيوعية باقتراح إصلاحات السوق التي كانت أقل بكثير من الشرط اللازم لوجود المجتمع المدني القابل للتطبيق، وهو الملكية الخاصة في معظم الأصول الإنتاجية. وأكثر الوصفات شيوعاً هي اشتراكية السوق من نوع أو آخر. إلا أنه كثيراً ما كُشف عن عدم واقعية هذا التصور وعدم استقراره وطابعه الطوباوي^(١٠) حتى أنه سيكون مملاً هنا أن أعدد بالتفصيل الحجج المؤيدة لهذه النتيجة.^(١١) إلا أن خلاصة القول هي أن كل شيء يشير إلى أنه لو أمكن بحال من الأحوال تأسيس اشتراكية السوق، فسوف تكشف (كما حدث في يوجوسلافيا) عن قدر ضخم من سوء الاستثمار، وبطء النمو والتخلف التكنولوجي، والبطالة البنيوية structural unemployment، وربما التضخم المفرط. وحتى هذا فهو يعني منح اشتراكية السوق فائدة شك لا تستحقها، حيث إن تبنيها على نطاق واسع سوف يستلزم التضحية باقتصادات ضخمة ومقاومة أقوى الاتجاهات الاقتصادية في عصرنا أو نقضها؛ ذلك أنها سوف تستلزم القضاء في الغرب على الشركات المتعدية للقوميات. وفي العالم ما بعد الشيوعي، قد يُرسخ الاتجاه نحو اشتراكية السوق القوة النقابية فحسب ويؤخر اندماج المجتمعات ما بعد الشيوعية في الاقتصاد الكوني. ولهذه الأسباب، فإن اشتراكية السوق فكرة غير مقبولة وظيفتها الحقيقية الوحيدة هي أن تكون بمثابة ورقة توت للحقيقة العارية الخاصة بإفلاس الاشتراكية في عصرنا.

ليست اشتراكية السوق من بين خيارات المجتمعات ما بعد الشيوعية القابلة للتنفيذ؛ فهي تری، كما نرى نحن، أن الخيارات الحقيقية تتراوح بين الرأسمالية المؤيدة لمبادئ الحرية والديمقراطية الاجتماعية المساواتية، وكلها خيارات تقترض قبول مؤسسات رأسمالية السوق الجوهرية. وترى المجتمعات ما بعد الشيوعية، لمدة جيل على الأقل، أنه من المرجح أن يكون النموذج الرأسمالي المؤيد لمبادئ

الحرية هو الأكثر بروزاً وأن النموذج المساواتي السويدي غير مناسب؛ فالسويد تحافظ على دولة الرفاهية المساواتية الخاصة بها فقط لأن لديها إرث مما يزيد على القرن من تراكم الثروة الرأسمالي (بعون من الحياض في حريين عالميتين). وليس لدى أى من الاقتصادات المنهكة في العالم ما بعد الشيوعي (باستثناء ألمانيا الشرقية، والاستثناء المحتمل والجزئي لبوهيميا) ثروة مشابهة تحت يدها، ولن تكون لديها مثل هذه الثروة في العقود المقبلة. وليست الديمقراطية الاجتماعية المساواتية خياراً قابلاً للتنفيذ بالنسبة لمعظم المجتمعات ما بعد الشيوعية.

ليس معنى هذا أن أفضل احتمال للمجتمعات ما بعد الشيوعية في نسخ صورة مطابقة للمؤسسات الرأسمالية الغربية بأشكالها الحالية. ومع أن قبول مؤسسات رأسمالية السوق الجوهرية ضرورة لا مفر منها بالنسبة للمجتمعات ما بعد الشيوعية، فإن الأشكال التي تتخذها تلك المؤسسات حالياً في الغرب تعد حدثاً تاريخياً، وحوادث طارئة في تطور تلك المؤسسات وليست ملامح أساسية لها. وربما أعادت المجتمعات ما بعد الشيوعية المختلفة بناء مؤسسة الملكية الخاصة الجوهرية بطرق شتى تتناسب مع ظروف كل منها البيئية والثقافية والاقتصادية. بل سوف تختلف الدرجة التي تدير بها الاقتصاد المختلط اختلافاً كبيراً؛ وإن كان من المرجح، لو كانت حكيمة، أن تختار وجود قطاع عام أصغر حجماً مما هو عليه الحال في معظم الدول الغربية، بما في ذلك الولايات المتحدة.

إن فالمجتمعات ما بعد الشيوعية ترى أن مستقبلها لا يكمن في نسخ صور مطابقة لديمقراطيات الغرب بطريقة حرفية. فتلك نماذج بها عيوب في العديد من جوانبها؛ فأولاً رغم الممارسات الحديثة في الخصخصة، تعاني كل الدول الغربية من عبء الدولة المبالغ في اتساعها القادرة على كل شيء، مع وجود حياة سياسية يسودها التنافس على الموارد التي تتحكم فيها الدولة. وقد خلق ذلك في الدول الغربية ما أسميته في موضع آخر المأزق الهويزي الجديد،^(١٢) وهو أن يُجبر المواطنون، كوسيلة للحفاظ على أصولهم، إلى إنشاء المنظمات بشكل توافقي للاستيلاء على السلطة الحكومية كي ينتزعوا المزايا الاقتصادية، ويستولوا بالتالي

على الموارد قبل غيرهم. ويولد هذا المأزق الجديد فى أسوأ ظروفه حرباً سياسية الكل فيها ضد الكل، حيث سلطة الدولة هى السلاح الرئيسى فى الحرب. وإحدى نتائج هذا المأزق هى أن استهداف الحكومات تحقيق ترأصف alignment اصطناعى بين الدوائر الاقتصادية والانتخابية شؤس الحياة الاقتصادية، باستثناء الأماكن التى تضع فيها السياسة مؤسسات معزولة جزئياً عن التنافس السياسى، وهى مؤسسات مثل البنك المركزى Bundesbank فى ألمانيا وبنك الاحتياط الفدرالى Federal Reserve Bank فى أمريكا، ووزارة الصناعة والتجارة الدولية MITI فى اليابان. إذن، فقد جرى حتى فى الدول الغربية إضعاف المجتمع المدنى وتسييس الاقتصاد بصورة كبيرة مما أسفر عن نسخة مخففة من الديمقراطية الشمولية.

وقد أضعف المجتمع المدنى بطريقة أخرى فى الديمقراطيات الغربية، إذ ولدت سياسات العمل فى سبيل رد الظلم عن الأقليات المضطهدة affirmative action والتمييز الإيجابى positive discrimination طبقة جديدة من الحقوق الجماعية، التى جرى خلقها وتخصيصها بطريقة سياسية، مما يتوافق توافقاً ملتبساً مع مؤسسات المجتمع المدنى الأساسية. وفى الولايات المتحدة على وجه الخصوص، حيث جرى تنفيذ سياسات العمل فى سبيل رد الظلم عن الأقليات المضطهدة إلى حد مناف للعقل، حيث قُيدت الارتباطات الطوعية، وأضيرت السياسات التى تمنح مزايا لامتكافئة للأقليات المميزة من بين السكان حكم القانون. والواقع أن تضخم خطاب الحقوق الأساسية قد سيئس التفسير القضائى للقانون وقوؤس استقلال القضاء بشكل كبير. وكأثر جانبي، أدى ذلك إلى حل قضايا صعبة (مثل الإجهاض) تعد فى الثقافات السياسية أقل تشبهاً بالقانون من خلال التسوية التشريعية. باختصار، أفرزت الليبرالية التعديلية - التى تسود ديمقراطيات الغرب الجماهيرية الليبرالية الجديدة^(١٣) المنبثقة من بعض أعمال جون ستيوارت ميل والتى نظرها الكتاب المعاصرون، مثل أكرمان ودوركن، وفيها تعد المساواة والرفاهية العامة، وليس الحرية الشخصية، قيمتها الأساسيتان - حكومات ضعيفة ومتطرفة أصاب تدخلها الدائم والمتعسف مؤسسات المجتمع المدنى المستقلة بضعف خطير.

سوف تصل الدول ما بعد الشيوعية بسرعة إلى طريق مسدود إن هي سعت فحسب إلى صور مطابقة لمؤسسات الديمقراطيات الغربية وممارساتها، حيث تجعل ظروفها الاقتصادية الديمقراطية غير المحدودة وتجاوزاتها أكثر كلفة بالنسبة لها. وسوف تكون حكيمة إن هي أعادت النظر بصورة عامة فى تقاليد وتصورات المجتمع المدنى والحكومة المقيدة القديمة فى كتابات الاقتصاديين الكلاسيكيين من المدرسة السكوتلندية، على سبيل المثال، وعند مدرسة نوكفيل وكونستان Constant الليبرالية الفرنسية، وعند المفكرين المعاصرين مثل ف.أ. هايك وجيمس بوكانان.^(١٤) والحكمة المتضمنة عند هؤلاء الكتاب كافة هى أنه لابد من تقييد الديمقراطية وضمان الحرية والرفاهية كى نحافظ على المجتمع المدنى.

فما الذى توحى به هذه الحكمة الأساسية لمؤسسات الدول ما بعد الشيوعية وسياساتها؟ لا شك فى أنها تقر إلى حد ما فحسب سياسة تخصيص الأصول المملوكة للدول التى تجرى الآن فى كثير من دول أوروبا الشرقية، حيث إن هذه الخصخصة سوف تؤدى إلى نقل زمام المبادرة من الحكومة إلى المجتمع الذى لا يمكن نقضه فى واقع الأمر، وذلك فى حال المثابرة على تحقيق هذه الخصخصة. إلا أنه لى يكون الأمر كذلك لابد من بناء وضع قوانين الملكية والتعاقد التى تُحدّد فيها الملكية وشروط التبادل الطوعى تحديداً واضحاً. وعلى عكس مُنظَرى النظام العفوى الهايكين والداروينية المؤسسية،^(١٥) لن تنشأ مثل هذه القوانين من تلقاء نفسها فى المجتمعات ما بعد الشيوعية ولابد من بنائها بشكل متعمد. بل لابد أن يفسرها ويفرضها قضاء مستقل استقلالاً حقيقياً وتاماً عن أية حكومة أو حزب؛ فاستقلال القضاء هو الذى يضمن حكم القانون، بشكل يزيد كثيراً عن تفاصيل أية دستور. وينبغى أن يكون تحقيق هذا الاستقلال وضمانه فى المستقبل على رأس أولويات الدول ما بعد الشيوعية، مع النظر إلى ترويض المؤسسات الديمقراطية على أنه المهمة التى تعتمد على التحقيق الناجح لحكم القانون الحقيقى. ولا ينبغى للدول ما بعد الشيوعية أن تتبع النماذج الغربية فى منح الديمقراطية مقدرة غير محدودة. وستكون حكيمة إن هي حذت حذو تلك الديمقراطيات الغربية فى إخراج

مجالات سياسية بعينها - على رأسها السياسة النقدية monetary policy - من السياسات الديمقراطية. وإقامة بنك مركزي، يفضل أن تقيد اللوائح والقوانين (كما في نيوزيلندا)، هو الإجراء الذي سوف يأتي بفوائد جمة للدول ما بعد الشيوعية كافة، حيث إن الإصلاح النقدي (كما أظهرت التجربة البولندية) مقدمة ضرورية لأي إصلاح سوق ناجح لميراث التخطيط المركزي. وعموماً، فإنه ينبغي على الدول ما بعد الشيوعية أن تستهدف بناء مؤسسات تقيد الديمقراطية بدلاً من تمجيدها والثناء عليها.

سوف تختلف حتمًا المؤسسات التي تقيد بها الدول ما بعد الشيوعية الديمقراطية وتحمي بها المجتمع المدني. وفي واحدة على الأقل من هذه الدول، وهي رومانيا، قد تكون عودة النظام الملكي الطريقة الوحيدة التي يمكن بها للحكومة استعادة الشرعية. وفي بلدان كثيرة أخرى، من المرجح أن تتمكن الدول المستبدة من إقامة مؤسسات المجتمع المدني. ومن المؤكد أنه في الاتحاد السوفيتي بشكل خاص سوف تكون هناك حالات يكل فيها التاريخ مهمة بناء حكم القانون إلى دكتاتورية ما بعد الشيوعية. وينبغي في الدول ما بعد الشيوعية كافة أن تعطى الأولوية لإعادة اختراع المجتمع المدني، وتقيد الحكومة بحكم القانون، ومقاومة إغراء تقليد ديمقراطيات الغرب الجماهيرية المتدهورة.

خاتمة

النتيجة التي يمكن أن نستخلصها من بحثنا هذا هي أن التطبيق والنظرية الغربيين بصورة عامة نموذج معيب بالنسبة للدول ما بعد الشيوعية. ويتناسب تراث الارتباط المدني^(١٦) الأقدم والحكومة المقيدة تناسبًا أفضل مع حاجات تلك الدول وظروفها، وهو ما يؤكد على حكم القانون باعتباره شرط المجتمع المدني الأكثر أهمية. وقد أخطأ الرأي الغربي الهدف بتركيزه على الديمقراطية باعتبارها الاختبار الذي يكشف عن وجود ما بعد الشمولية الحقّة. ويمكن التحكم في الحياة

الديمقراطية أو التظاهر بها (كما فى رومانيا وبلغاريا وربما الاتحاد السوفيتى) لما فيه مصلحة طائفة أصحاب الامتيازات الاستثنائية الحاكمة. وربما كان يمكن للديمقراطية أن تمنع بعض أكثر الوقائع مأساوية فى السياسة السوفيتية الحديثة، مثل تدمير الطبيعة (وما نجم عنها من إلحاق الضرر بصحة الإنسان) فى المنطقة المحيطة ببخيرة آرال. وحتى هناك، نجد أن الأمر الأكثر أهمية هو تفويض السلطة وليس حكمها الديمقراطى. ومرة أخرى فإنه من المرجح أن يثبت على الفور أن الديمقراطية على النمط الغربى نموذج غير قابل للتطبيق ومعيب بالنسبة للكثير من الأنظمة ما بعد الشيوعية الناشئة.

يشير هذا كله إلى أنه لا علاقة للتراث الغربى السائد الآن بالتفكير الديمقراطى الجمهورى الذى تمثله فى وقتنا الراهن أفكار حنة أرنت Hannah Arendt^(١٧) وهذه حكمة نادرًا ما يدركها أحد فى الدوائر الغربية، ولكن بعض المنظرين الشيوعيين (مثل لاجوشكى Lagowski فى بولندا^(١٨)) استوعبوا. وقد أشار بحثنا من الناحية الإيجابية إلى أن تراث الفكر الليبرالى المحافظ والكلاسيكى هو الذى لديه أكثر ما يمكن تقديمه لمواطنى الأنظمة ما بعد الشيوعية. والملح الرئيسى لهذا التراث الليبرالى القديم، على عكس ليبرالية رولز التعديلية^(١٩) على سبيل المثال، هو إعطاء الأولوية للحريات الشخصية والاقتصادية وليس للحريات السياسية. وليس هذا سوى إعادة صياغة للحكمة الليبرالية الكلاسيكية القائلة بأنه لا ينبغي أن تسير الحرية الفردية والديمقراطية جنبًا إلى جنب، فهما غالبًا ما لا يسيران جنبًا إلى جنب. وهذا درس لا بد للدول ما بعد الشيوعية الناشئة من استيعابه.

من بين المفكرين المعاصرين، قد يكون لدى جيمس بوكانان إلى حد كبير أكثر ما يمكن لقادة الدول ما بعد الشيوعية أن يتعلموا منه. ولا بد من إرجاع الفضل إلى هايك لتنبؤه بانهيار الاقتصادات الاشتراكية وتفسيره لهذا الانهيار. إلا أن فكر هايك لا يقدم نصحاء ولا إرشادًا لهؤلاء الذين يسعون للسير على طريق العودة الطويل من العبودية الاشتراكية. وفى مجاز العقد الدستورى الجديد الذى جرى

بحثه بقوة في كتابات بوكانان^(٢٠) يمكن إدراك واقع الأنظمة ما بعد الشيوعية أحسن ما يكون الإدراك؛ ذلك أن مهمة هؤلاء الخارجين من ظلام الشمولية هي صياغة عقد اجتماعي جديد فيما بين أنفسهم يتم بموجبه تجاوز الاستعباد الشمولي ودولة المستعبدين Servile State الخاصة بالديمقراطيات الغربية المعاصرة. وأثناء صياغة هذا العقد الجديد، لابد لشعوب الدول ما بعد الشيوعية من تجنب شرعية الماضي الشيوعي المخالفة للقانون والنقيذ الحرفي بالقانون ذي الصبغة السياسية الخاص بالواقع الغربي. وسوف تكون ما بعد الشمولية بكل أشكالها واقعا مستقرا لا رجعة فيه فقط حين يحمى حكم القانون مجتمعه المدني المعاكس ويحدده.

أغسطس ١٩٩١

الفصل الخامس عشر

القوة^(*) السياسية والنظرية الاجتماعية والقدرة على التنافس

النقطة التي أبدأ من عندها بحثي عبارة عن ملاحظة. ففي السنوات الأخيرة كان المنظرون الاجتماعيون مشغولين إلى حد كبير في جدل بشأن القوة. وتجادل المنظرون حول ما إذا كان من الواجب عزو القوة إلى الفاعلين الاجتماعيين أم إلى البنى الاجتماعية، وحول كيفية التمييز بين الاستحواذ على القوة والميل إلى ممارسة القوة في أوقات بعينها، وهلم جرا. وأبدأ بحثي بالملاحظة الشائعة وهي أن الجدل في نظرية القوة يعبر عن الخلافات في فلسفة الدراسات الاجتماعية. وكثيراً ما تُفسر تلك الخلافات على أنها تعبير عن وجهات النظر المتباينة بشأن مزايا الوضعيّة positivism باعتبارها موقفاً في فلسفة العلوم الاجتماعية. وتُطرح الخلافات بين الوضعيين ونقاد الوضعيّة طرحاً مختلفاً في التراتبات المختلفة، ولكن يبدو هنا أن "الوضعيّة" تعني الادعاء بأن من أساليبها وأهدافها ضرورة تكرار دراسة المجتمع بصورة مطابقة لأحد نماذج دراسة الطبيعة المتعارف عليها. والمفهوم أن ممارسة العلوم الطبيعية معزول عن التزامات القيم وعن التحيز الفلسفي لممارستها (على الأقل في فتراتها العادية) وتكشف عن الاتفاق على قواعد المنهج والالتقاء حول نظرية مشتركة. ويرى الوضعيون أنه لا يمكن أن يكون هناك سبب لضرورة ألا تسفر دراسة المجتمع المنزهة عن الهوى أثناء ذلك عن نظرية مشتركة مماثلة، أو لماذا لا تكون هذه النظرية وسيلة مشتركة لأنصار

(*) يفرق علماء الاجتماع بين القوة power بوصفها قوة يتمتع بها شخص أو طرف ما وتمكنه من أن يتصرف بطريقة لم يكن ليتصرف بها لولا وجود الطرف الأول، وهي تفهم بهذا المعنى على أنها قوة معممة يمكن أن يمتلكها الأفراد في تفاعلاتهم العادية كما تمتلكها الدول في علاقتها بين الأفراد، وبين السلطة authority وتعني الاستخدام الشرعي للقوة، أي أنها نمط من أنماط القوة المصاحب باستخدام القانون، وبذلك يمكن النظر إليها على أنها الوجه الرسمي للقوة. (المترجم)

السياسات المتعارضة والمصالح المتضاربة. وطبقاً لما يقوله نقاد الوضعية، فإن موضوع الدراسات الاجتماعية يجعل أياً من نماذج العلوم الطبيعية غير مؤهل لبحثهم. فلا يمكن للأطر النظرية المتنافسة الوصول إلى الأسس الرصدية observational basis للدراسات الاجتماعية (كما يصرون هم) بصورة حيادية، بل إن كلاً منها يصل إليه بطريقة مختلفة. وليست النظريات الاجتماعية بدورها منفصلة عن الالتزامات الأخلاقية والسياسية لممثليها. وكثيراً ما يؤكد نقاد الوضعية أن التبعية النظرية للحقائق الاجتماعية إلى جانب التبعية القيمية للنظريات تُدخل البُعد الخاص بالنسبية أو قابلية التنازع contestability فى الفكر الاجتماعى. وبموجب طابع النسبية هذا لا يمكن بحال من الأحوال نسخ صور مطابقة للعلوم الطبيعية. وتظل النظرية الاجتماعية مجالاً للنزاع الشديد والمتأصل لنقاد الوضعية هؤلاء، وهو ما يعود فى المقام الأول إلى كونه يتشكل بطريقة لا مفر منها من خلال الالتزامات القيمية التى لا يمكن للمنطق أن يفصل فيما ينشعب بينها من خلاف.

قد يمكن إيضاح هذه القصة الشائعة بشأن الخلاف فى فلسفة العلوم الاجتماعية بالرجوع إلى نظرية القوة. وهنا نجد أن كتابات ستيفن لوكس^(*) Steven Lukes وو.إ. كونوللى⁽¹⁾ W.E. Connolly على وجه الخصوص تلقى الكثير من الضوء على هذا، ذلك أنه بالرغم من الاختلافات العديدة بين درجات الاهتمام فى كتاباتهما فهما يشتركان فى ثلاثة معتقدات تقطع شوطاً طويلاً فى تأييد الرؤية التقليدية للخلاف فى هذا المجال على أنه جدل معبر مع الوضعية وضدها. أولاً: فهما يؤمنان بأن مفهوم القوة، إضافةً إلى الكثير من المفاهيم الأخرى فى النظرية الاجتماعية، قابل أساساً للتنازع. ويعنى هذا أن مجاله الخاص من الاستخدامات هو فى الأصل مسألة نزاع غير قابل للحل. ويرى لوكس وكونوللى

(*) كتب لوكس العديد من الكتب والمقالات عن النظرية السياسية والاجتماعية. أما أحدث اهتماماته الأكاديمية فمجموعة من مفاهيم السلطة وأشكال الليبرالية الجديدة وعلم اجتماع الأخلاق. وهو يشرف على بحث عما تبقى من الفكرة الاشتراكية فى أوروبا الغربية والشرقية. يعمل لوكس حالياً أستاذاً بقسم الفلسفة والعلوم الاجتماعية بجامعة سينا. (المترجم)

قابلية مفهوم القوة للتنازع تتبع أساساً من تجسيد تطبيقاته المناقشة للالتزامات القيمية المتضاربة. ولأن النظرية الاجتماعية غير قادرة على المساهمة فى طرح تصور ما للقوة، فلا يمكنها (وفقاً لما يقوله لوكس وكونوللى عنها) تحاشي أن تصبح ممارسة معيارية. ثانياً: يتفق لوكس وكونوللى على أن الغرض من تحديد موضع القوة فى المجتمع هو تثبيت المسؤولية. وهما يؤكدان أن المسؤولية، شأنها شأن القوة، تتطوى على وضع تقييم أخلاقى. بل إنهما يرغبان فى مقابلة ممارسات القوة بالتحديد البنوى للأحداث الاجتماعية؛ فهما يؤكدان أنه رغم تقييد فرص العمل من الناحية البنوية، فإن موضوع نظرية القوة هو العامل البشرى وليس الطريقة التى تعمل بها الضرورة الاجتماعية أو التاريخ. والقوة ظاهرة بينية interstitial تنشأ داخل فجوات فى التحديد البنوى للأحداث الاجتماعية. ومن المحتم أن ينطوى فهم ممارسة القوة على تطبيق الأفكار الأخلاقية المتصلة بالمسؤولية وبطبيعة الأشخاص. ثالثاً: يؤيد لوكس وكونوللى تبعية الرؤى المتنافسة للقوة والتصورات المتضاربة للمصالح البشرية. وهذه أفكار معيارية لأن لها استخدامات تمنح المصادقية والمشروعية وكذلك استخدامات وصفية وتوضيحية، ولكن لوكس وكونوللى يؤكدان أن الأحكام الخاصة بالمصالح تظل رغم ذلك إمبريقية إلى حد ما من حيث المضمون. ولابد من توضيحها من حيث الأفضليات التى يعرضها الفاعلون المستقلون الذين لهم فهم واضح للبدائل المناسبة المتاحة لهم. وبذلك تكون القوة فى رأى لوكس وكونوللى مفهوماً قابلاً للتنازع فى المقام الأول يعتمد على تصورات متعارضة للمصالح البشرية، حيث تتحدد تفضيلات الرجل المستقل أو المرأة المستقلة بمصلحته أو بمصلحتها الحقيقية فى نهاية الأمر.

والفرضية الأساسية التى يطرحها لوكس وكونوللى، على المستوى ما بعد النظرى، هى أن أى نوع من أنواع النظرية الاجتماعية يعد، بموجب القابلية الأساسية للتنازع بين مفاهيمه التكوينية، شكلاً من أشكال الممارسة الأخلاقية والسياسية. وسيكون لدى الكثير مما أقوله فى نقد تفاصيل ما قالاه، ولكنى أريد هنا أن أشير فقط إلى أنه يبدو أن هناك فرضيتين مميزتين تميزاً تاماً فى كتاباتهما عن

القوة. تقول إحدى الفرضيتين إن نظرية القوة، شأنها شأن سائر النظريات الاجتماعية، تكتنفها نسبية مفاهيمية لا سبيل إلى القضاء عليها بحيث لا يمكن لأى قدر من القوة فرض الاتفاق العقلانى جبراً. أما الثانية فهي فرضية تقول إن التنظير الاجتماعى لا يمكنه تحاشى أن يكون نشاطاً معيارياً، وأن وضع نظرية بشأن العالم الاجتماعى تشكله قيم المنظر بحيث تصبح هذه النظرية (بوعى من المنظر أو بدون وعى منه) أحد جوانب ممارسته الأخلاقية والسياسية لحياته. وتعليقى هنا هو أنه بينما يستشهد لوكس وكونوللى بالنظرية الأخيرة دعماً للأولى، تظل الصلة الداعمة بين الاثنين غير محددة. ولا يقطع أى مما يقوله لوكس وكونوللى عن القوة أى شوط فى اتجاه ربط استقلال النظرية الخاص بالحقائق الاجتماعية باستقلال القيم الخاص بالنظريات الاجتماعية. وسوف تكون خلاصة حجتى على هذه المستوى ما بعد النظرى أن النسبية أو الشكوكية فى النظرية الاجتماعية قد تكون لها مصادر غير الادعاء بأن النظريات الاجتماعية محملة بالقيم. وأحد أسباب الخلط بين مجادلات الحياد القيمى للنظريات الاجتماعية ومجادلات الحياد النظرى للحقائق الاجتماعية موجود فى لغة القابلية الأساسية للتنازع التى راجت مؤخراً. وسوف أحاول إثبات أنه بينما يحتمل أن الادعاءات الخاصة بالقابلية الأساسية للتنازع كانت لها يوماً ما فائدة فى الحملة ضد بعض الفلسفات الوضعية من الطراز القديم فى العلوم الاجتماعية، فإن اصطلاح قابلية الجدل يشكل عقبة فى سبيل تحقيق المزيد من التقدم فى النظرية الاجتماعية. إن الحديث عن القابلية الأساسية للتنازع يدمج مجموعة مركبة من مشكلات ورؤى عميقة فى النظرية الاجتماعية يعد التفريق بينها شرطاً للتقدم فى فهم احتمالاتها وحدودها.

سوف يكون استنتاجى المخطئ هو أن هناك أسباباً كثيرة للشكوكية والتواضع فى النظرية الاجتماعية، ولكن ذلك لا يعنى أو يفترض ضمناً أن التنظير فيما يخص المجتمع تشكله (أو تخربه) قيم المنظر بالضرورة. وقبل أن أصل إلى هذا الاستنتاج، لابد لى أن أبحث بالتفصيل ما قاله لوكس وكونوللى عن العلاقة بين

القوة والمصالح البشرية والاستقلال وزعمهما أن الأحكام الخاصة بممارسة القوة تشمل الأحكام الخاصة بالمسؤولية. وسوف أحاول إثبات أنه لا وجود لصلات منطقية بين مفاهيم القوة والمصالح والاستقلال التي يفترضها هؤلاء الكتاب وأنهم مخطئون في إيمانهم بضرورة ارتباط الخطاب الخاص بتوزيع القوة في المجتمع بالتقدير الأخلاقي للمسؤولية. وسوف يكون الاستنتاج الآخر لبحتي هو أن الزعم في كل مما قاله لوكس وكونوللي بأن المواقف الليبرالية والاشتراكية في النظرية السياسية والمواقف الشوكية والواقعية في النظرية الأخلاقية تتعايش وتتنافس مع بعضها البعض. وما قاله هؤلاء الكتاب عن القوة نظرية منقسمة على نفسها في أكثر من نقطة، وسوف أشير في الخاتمة إلى أفضل الطرق التي قد يمكن بها حل هذا الانقسام على النفس.

القوة والاستقلال والمصالح

طبقاً لما يقوله لوكس، فإن النواة المشتركة لمجمل تصورات القوة موجودة في فكرة تأثير أحد الفاعلين على الآخر. بل إنه حين يُستعان بفكرة القوة لإدراك معنى التبادل الاجتماعي، فإنها تشمل دائماً فكرة التأثير المهمة التي لا يُستهان بها. واستفادة من تمييز رولز^(٢) بين المفهوم العام والكثير من التصورات المحددة التي قد يولدها مفهوم ما، يمضي لوكس إلى تمييز ثلاث رؤى للقوة على أنها

تفسيرات وتطبيقات بديلة لمفهوم القوة الأساسي نفسه

الذي يمارس "أ" بناءً عليه القوة في مواجهة "ب" حين

يؤثر "أ" على "ب" بطريقة تتعارض مع مصالح "ب".^(٣)

تتبع هذه الرؤى الثلاث للقوة من منظور أخلاقي وسياسي محدد وتعمل في إطاره وتحمل معها تصوراً محدداً للمصالح البشرية. وتقتض أولى هذه الرؤى، وهي رؤية "أحادية البعد" أو "تعددية" يدافع عنها كتاب مثل دال Dahl وپولسبي Polsby وولفنجر Wolfinger وميريلمان Merelman الذين يرون أن القوة

تمارس في إطار صراع ملحوظ على القضايا السياسية، أن الفهم "الليبرالي" للمصالح فيما يتعلق بالأفضليات السياسية يجرى التعبير عنه بالتشارك السياسي. وتؤمن ثنائية هذه الرؤى، وهي الرؤية "ثنائية الأبعاد" التي يطرحها باكراك Bachrach وباراتس Baratz، بأن القوة لا تمارس فقط حين يكون هناك انتصار في صراع على السياسات، بل كذلك حين تنظم القضايا المحتملة خارج الحلبة السياسية، وتجسد هذه الرؤية الثنائية تصورا "إصلاحيا" للمصالح يسلم بأنها قد تغمرها مجموعة من القرارات أو تخفيها أو تشوهها أو تتحرف بها عن التعبير الكامل. وطبقا للرؤية "ثلاثية الأبعاد" التي يدافع عنها لوكس نفسه (مثل كونوللي)، فإن كلاً من تصورات المصلحة التي افترضتها الرؤيتان به عيوب. فمن الممكن ممارسة القوة على الرجال والنساء حتى حين تلبي حاجاتهم تلبيةً كاملة. وفي تصور لوكس "الرايكاكي" لقوة المصالح، أن مصالح الناس الحقيقية ليست فيما يتصادف أنهم يريدونه، بل فيما سوف يريدونه إذا كان لابد لهم أن يصبحوا فاعلين مستقلين.

وفيما يخص لوكس وكونوللي، فإن علاقة القوة تكون موجودة حين يؤثر فاعل ما على آخر تأثيرا كبيرا ويكون ذلك بشكل فيه إضرار بمصالح الآخر. وقبل أن أحاول سبر أغوار الصلات التي يسلمان بوجودها بين القوة والمصالح والاستقلال، قد يستحق الأمر القيام بعرض بعض الملاحظات الأولية عن التحليل المفاهيمي للقوة المتضمنة في كتابات لوكس وكونوللي. بداية، ليس واضحا لي السبب وراء ضرورة جعل التأثير بالغ الأهمية significant affecting هو جوهر مفهوم القوة؛ فالتأثير بالغ الأهمية أحد معالم أنواع كثيرة من التفاعل الاجتماعي - ذلك أنه يميز الحب والتجارة، بالإضافة إلى الكثير من المشاركات - وهو لا يصور بطريقة معقولة على أنه يميز علاقات القوة على نحو خاص وبشكل مميز. كما أنه من غير الواضح بالمرّة لم ينبغى أن تتطوى ممارسة القوة باستمرار على أثر كبير على المصالح البشرية، أو بشكل أهم، لم يدافع عن العلاقات الاجتماعية باعتبار أنها تتطوى على صراعات مصالح. يبدو واضحا - وهذه نقطة سوف

أعود إليها - أن علاقات القوة قد تنطوي على صراع أهداف أو أفضليات دون أن تقوم بالتالي على صراع مصالح. وكنتيجة طبيعية للنقطة الأخيرة، لا يمكنني رؤية السبب في ضرورة قصر صفة القوة على التفاعلات الاجتماعية حينما يؤثر أحد الفاعلين تأثيراً ضاراً على مصالح آخر. فلا وجود لهذا القصر في الفكر واللغة العاديين، كما أن لفرضه باسئراط وجوده نتائج مضادة للبدية.

التحليل المفاهيمي للقوة الذى يقدمه لوكس وكونوللى مقيد على نحو غير ملائم بتركيزه الاهتمام على التأثير بالغ الأهمية للمصالح وبالإصرار على أن للقوة علاقة، بشكل منفرد أو أساسى، بصراعات المصالح. وهو يندخل ضمن مفهوم القوة شرط وقوع ممارسة القوة دائماً فى ظرف (مظهر) الصراع الاجتماعى (الكامن). ويعنى هذا إقرار التصور التعارضى للقوة من النوع الذى أنكره هؤلاء المنظرون (مثل أرنست وبارسونز⁽⁴⁾) الذين يتصورونه على أنه مورد جماعى تمتلكه المجتمعات المختلفة بمقادير تزيد أو تنقص عن بعضها. بل إنه يضمّن فكرة القوة افتراض طابعها المؤدى، وهو افتراض يشيع فى التراث الفكرى الليبرالى والاشتراكى، ولكنه افتراض تصعب مساندته رغم ذلك. إن التركيز على مفهوم "القوة فى مواجهة power over" مقابل استبعاد مفهوم "القوة لعمل شيء ما power to" لا يمكن تبريره بادعاء أن هذه القوة على قدر كبير من الأهمية للسياقات السياسية، حيث إن مثل هذا الادعاء يحمل معه تصوراً تقييدياً غير مبرر (وليبرالياً بشكل مميز) للحياة السياسية باعتبارها ميداناً للصراعات بصورة أو بأخرى.

ليس من الصعب بيان أن أية ممارسة للقوة تضر بمصالح الفاعل الذى تمارس عليه تسفر عن نتائج مضادة للبدية. فعلى المستوى الاجتماعى المصغر، قد أمارس القوة أو القسر على شخص آخر، ليس لكى أحمى أية مصلحة لى أو أعزها، ولكن بهدف إفادته. وإذا نجحت فى تحقيق هدفى، فقد يكون التبادل فيما بيننا محايداً لمصالحى أو معاكساً لها أو موافقاً لها، فى الوقت الذى يفيد فيه مصالح الآخر. وعلى المستوى الاجتماعى واسع النطاق، فقد جرى الدفاع عن السياسات الستالينية، التى تقمّع فيها حريات الطبقة العاملة ومستويات المعيشة الحالية، دفاعاً

مترابطاً من الناحية المنطقية إن لم يكن مقبولاً في ظاهره، باستحضار مصالح الطبقة العاملة طويلة المدى نفسها التي تراعى كل شيء. فما عساه يكون السبب في حرمان هذه العلاقات من طابع القوة؟

عند الاستعانة بتلك الأمثلة، لا أسعى إلى الرد على الرأى القائل بأن الرجل يفقد دائماً شيئاً ما حين تمارس القوة عليه، بل فقط للتعلق على نقاهة هذا الرأى. ومن المفترض أن لكل شخص مصلحة بناءً على حاجاته الآنية، حتى حينما يضر التصرف بهذه الطريقة المصالح التي تراعى كل شيء. ومن المفترض كذلك أن المصلحة التي تضار حين يمنع شخص شخصاً آخر من العمل بناءً على رغباته الآنية هي المصلحة في الاستقلال. ومع ذلك يظل لدينا جميعاً مصلحة غير المصلحة التي لنا في الاستقلال؛ ولا يمكن لأحد إنكار أن تلك المصالح الأخرى قد يمكن تعزيزها على حساب مصلحتنا في الاستقلال. ولا يعنى هذا سوى الترويج لبديهة أن الضرر الذى يلحق بأية مصالح للفاعل قد تعوضه إلى حد كبير المكاسب التي تتحقق من مصالح الفاعل الأخرى ومن تحسين تلك المصالح ككل. ويثير هذا كله تساؤلاً طبيعياً عن كيفية الموازنة بين مصلحة شخص ما في الاستقلال ومصالحه الأخرى حين تتضارب دعاوى تلك المصالح، غير أنه ليس هناك شيء مهم يتوقف على الإغفال هذا. ولا يمكن الالتفاف بشكل تام حول التناقض بين المصلحة في الاستقلال ومصالح الشخص الأخرى إلا بالوسيلة الخادعة الخاصة بإعطاء أهمية غير محدودة للمصلحة البشرية في الاستقلال (بالتناسب مع المصالح البشرية الأخرى). وأعتقد أنه مهما كانت قيمة المصلحة المتضمنة في الاستقلال، فلا يعقل أن يسمح لها أحد بأن تطغى على سائر المصالح البشرية أو تستحوذ عليها. وهذه النقطة لا تقابل بالرد المتمثل في أنه حين تتضارب مصلحة شخص ما مع مصالح أخرى يعود الأمر إلى هذا الشخص في مبادلتها ببعضها. وحتى في ظل الافتراض الطنان بأن الشخص يقرر دائماً تعزيز مصلحته في الاستقلال مقابل سائر المصالح الأخرى، يظل الاحتمال هو أن ضعف الإرادة أو سوء الحساب من جانبه سوف يحبط هذه السياسة. هذا الاحتمال فتح الباب أمام التوقع الخاص

بالأبوية التى تحقق أكبر قدر ممكن من الاستقلال ويتم فيها تقييد استقلال الشخص فى مجال من المجالات لتعزيز فرص الفاعل فى الاستقلال الذى يراعى كل شىء. وفى هذه الحالة التى أبحثها، يصبح الافتراض هو أن هذا التدخل الأبوى يعزز مصالح الفاعل. وسواء عززها أم لا، فلا يمكننى رؤية السبب وراء ضرورة حرمان هذا النوع من التدخل من طابع ممارسة القوة.

استُخدم مصطلح "الاستقلال" فى مناقشتى حتى الآن باعتباره شفرة تقريباً؛ ذلك أن مضمونه لم يحدّد بعد. وقد نسلم بأن أصله موجود فى الأفكار الكانطية الخاصة بالشخصية، غير أنه سوف يتضح مع استمرار مناقشتى أن الأمور ليست بهذه البساطة فى استخدام لُوكس وكونوللى للفكرة. وهنا أود ملاحظة أنه مهما ضخمنا النموذج المثالى للاستقلال فى النهاية، فلا بد أن يكون، فى أى وصف له، إنجازاً معقداً ينطوى على العديد من العناصر الممكن تحقيقها بدرجات مختلفة. فإذا كان الأمر كذلك، وكان ينبغى النظر إلى الاستقلال (كما يصر لُوكس وكونوللى هنا) على أنه مقدار متغير وليس ظاهرة حدية threshold phenomenon، فحينئذ ينبغى أن يكون واضحاً أن الاستقلال قد يعززه (أو حتى يعظم حجمه) التدخل الذى يقّده. وبذلك فقد تُجاز سياسة تقييد استقلال الفاعل فقط بالرجوع إلى قيمة الاستقلال. وقد تَبَرَّرَ كذلك إذا كان الاستقلال الذى جرى تعزيزه هو استقلال الفاعل المقيد استقلاله، كما فى حالة النزعة الأبوية التى تراعى الاستقلال التى ألمحت إليها آنفاً. والبديل لذلك هو أنها قد تَبَرَّرَ بهذه الطريقة إذا كان التدخل الذى ينتقص من استقلال شخص ما يراعى كل شىء يزيد فى الوقت نفسه استقلال كل من عداه ممن يتأثرون به ويعظم قيمة الاستقلال فى الظروف موضع البحث. وهناك على نحو لا يمكن إنكاره أسئلة بلا إجابات فى الصورة السريعة التى عرضتها لهذه السياسة وتبريرها. ولا نعلم مقدار أهمية مصلحة كل شخص فى استقلاله؛ هل هى من الأهمية بحيث تدعم قيذاً جانبياً ضد السياسات التى تعزز الاستقلال (الآن أو على المدى الطويل) على حساب توقعات استقلاله؟ كما أننا لا نعلم، عند الاعتراف بأن الاستقلال إنجاز معقد ذو عناصر عديدة، الطريقة التى

يجب أن نقيّم بها تلك العناصر حين تعزّز السياسة التي تراعى قيمة الاستقلال فحسب عناصره الأساسية بدرجات مختلفة؛ فليس هنا ما يرشدنا إلى الطريقة التي تصدر بها أحكامًا تراعى كل شيء حتى على استقلال الفاعل. ولكن أى من هذه الأسئلة ليست له إجابة فيما قاله لوكس أو كونوللى، ولا أرى أنها تشكك فى صحة اتجاه مناقشتى بحال من الأحوال.

كانت كل الملاحظات التي سقتها حتى الآن عن التحليل المفاهيمى للقوة الذى يشترك لوكس وكونوللى فى الإيمان به. وقد شككت فى صلته الخاصة بالتأثير بالغ الأهمية وقلت إنه لا يمكن الدفاع عن الرابطة العامة مع المصالح. والأمر الأكثر إثارة للجدل هو أننى أكدت أن شرط كون ممارسات القوة فى إطار ظروف الصراع الاجتماعى، الكامن أو الظاهر، يجعل تصورات القوة غير مؤهلة لأن تكون موردًا جماعيًا. والنقطة العامة التي توضحها تلك الملاحظات هى أن ما يقوله لوكس وكونوللى عن المفهوم العام للقوة هو نفسه غير محايد فى معانيه الضمنية الخاصة بالجدل حول التصور المناسب للقوة. وهو يضع الحدود لأى تصور صادق للقوة، ومن المؤكد أن هذه الحدود مثيرة للجدل إلى حد كبير. ومن الصعب رؤية كيف يمكن أن تكون الأمور خلاف ذلك، هذا إذا كانت القوة بالفعل مفهومًا قابلاً للتنازع. وليس هناك سبب لتوقع الاتفاق على الملامح الشكلية أو التحليل المفاهيمى للقوة بما يزيد على وجود سبب لتوقع الاتفاق على مزايا مفاهيمها المختلفة. وكون لوكس وكونوللى لم يدافعا دفاعًا مرضيًا فى أى موضع عن تحليلهما المفاهيمى دفع بأحد المعلقين إلى القول بأن مقولة لوكس يكون لها معنى فقط فى حال رؤيتها على أنها تستند إلى تعريف حقيقى للقوة.⁽⁵⁾ وفى ظل الجوانب التقليدية والنسبية للقابلية الأساسية للتنازع، فإن هذه نتيجة تدعو للسخرية وتتطوى على مفارقة.

الادعاء المهم المطروح فى الروايتين اللتين أبحثهما هو أن الأحكام الخاصة بمصالح الفاعل الحقيقية، وكذلك الخاصة بوضع سلطة الفاعل، تحتفظ ببعد إمبرىقى بقدر توضيحها لأفضليات الفاعل المستقل. وهذا ادعاء مهم، حيث يعتمد عليه

الاعتقاد بأن رؤية القوة كما تتصورها تشكل جانباً من النظرية الاجتماعية الإمبريقية وليس مجرد تأكيد أيديولوجي. وإذا كانت علاقة القوة تتطوى باستمرار على صراع المصالح، وإذا كان من المحتمل أن تكون تلك المصالح مستترة وليست ظاهرة، فحينئذ سوف يعتمد ما إذا كان الحكم الخاص بعلاقات القوة صحيحاً أم لا اعتماداً كاملاً على الادعاءات الخاصة بأفضليات الفاعل المستقل (الافتراضية والخاطئة). وحينئذ يتوقف كل شيء على ما إذا كان مفهوم الاستقلال المستخدم هنا قد جرى توضيحه والدفاع عنه ومُنح قيمته العملية أم لا.

إن أول الشكوك تتعلق بطبيعة الصلة المفترضة عند لوكس وكونوللي بين أفضليات أو اختيارات الرجل المستقل ومصالحه الحقيقية. ومن الواضح أن أفضليات الفاعل حين هذا يكون الفاعل (على درجة عالية من) الاستقلال لا يمكن ربطها بمصالحه لأنه لا يمكن أن يكون هناك افتراض بأن الحصافة ستكون المحرك الأساسي للفاعل المستقل؛ فعلى أية حال، سوف يختار هذا الفاعل بشكل مستقل التضحية بمصالحه من أجل مثل أعلى يعزه. ولا بد أن تكون الصلة بين مصالح الفاعل الحقيقية وحكم الفاعل المستقل على تلك المصالح، وليس بين مصالحه الحقيقية وبين ما يفضله حين يكون مستقلاً. والأثر المهم المترتب على ذلك هو أنه قد تكون هناك احتمالات للصراع بين الرجال والنساء المستقلين، حتى وإن كان (من غير المحتمل) أن تتضارب مصالح هؤلاء الفاعلين. ولا يبدو أن هناك سبباً لأن لا تعبر الصراعات الاجتماعية، المتولدة بين الرجال والنساء المستقلين المنسجمة بمصالحهم بينما أهدافهم ومثلهم العليا غير منسجمة، عن نفسها في علاقات السلطة.

أما الشك الأعمق فيتعلق بطبيعة الصلة المفترضة فيما يقوله لوكس وكونوللي بين المصالح والاختيار المستقل. فما يقوم أحد الفاعلين باختياره اختياراً مستقلاً لأسباب تتعلق برافاهيته قد يكون مجرد دليل مفيد فيما يتصل بأين تكمن مصلحة الفاعل، وإلا فقد يكون بمثابة معيار لهذه المصالح، وفي الحالة الأخيرة تشكل مصالح الفاعل أفضلياته المستقلة الخاصة برافاهيته. وعموماً، فمع أننا نجد

من حين لآخر التباسات عند لوكس وكونوللي، فالكاتبان يريان أن الاختيار المستقل معيار للمصالح وليس مجرد دليل جيد عليها.

ولكن إذا كانت الصلة الضرورية ليست بين الاختيار المستقل أو الأفضلية المستقلة والمصالح الحقيقية، بل بين ما يعتبرها الفاعل المستقل مصالحه وبين مصالحه الفعلية، فإنه يبدو مرة أخرى وكأن المصالح البشرية تمثل موضوعاً مستقلاً عن اختيارات أو أفضليات أى شخص. وإذا كانت الصلة بين الاستقلال والمصالح مهمة، فحينئذ سوف يكون حكم أى شخص على مصالحه، من ناحية، راسخاً رسوخاً مثاليًا، بينما يجب، من ناحية أخرى، أن تكون هناك مساحة لفكرة احتمال وجود خطأ فى هذا النوع من الحكم إذا كان بالفعل حكمًا ذا موضوع مستقل. فما السبيل إلى حل هذه المشكلة؟ قد يقول قائل إن هذه ليست بالمشكلة العويصة. فالتمييز اللازم قد لا يكون سوى ذلك الذى بين أفضليات الأفراد الخاصة برفاهيتهم وأفضلياتهم الخاصة برفاهية الآخرين؛ حيث تشكل الأفضليات الخاصة برفاهيتهم مصالحهم. وفى وجود بعض من هذا التمييز الحصيف، وهو ما يفترضه الكثير مما سأقوله أنا نفسى لاحقاً، فلا يبدو أننى سوف أواجه المشكلة التى فى ذهنى. وهذه المشكلة هى أنه يبدو أن هناك رؤيتين للعلاقات بين الاستقلال والمصالح موضع الخلاف هنا. وإحدى الرؤيتين هى أن أفضليات الفاعل الخاصة بتوقعاته هى مصالحه فحسب؛ فالسبب الوحيد لعمل الفاعل هو أن له أهداف، ومصالح الفاعل هى تلك الخاصة بالأهداف أو الأفضليات التى تهمة. والرؤية الأخرى هى أن مصالح الفاعل حقيقة واقعة بالنسبة له؛ فهى توفر له أسباباً للعمل سواء أكان على علم بأمرها أو يوافق عليها أم لا.

عند هذه النقطة من نظرية المصالح الخاصة بهما، يواجه لوكس وكونوللي مفترق طرق لا سبيل إلى تجنبه بين ما هو ذاتى وما هو موضوعى. ففى إحدى الرؤى، التى يؤيدها برايان بارى^(١) Brian Barry، قد يحل مفهوم وجود المصلحة بالكامل من ناحية احتمالات تحقيق الحاجات. وفى هذه الرؤية، المرجع الوحيد ذو الصلة الذى قد يُحتكم إليه لتسوية المسائل الخاصة بمصالح الفاعل هو حكم الفاعل.

ومن المؤكد أنه بما أن الخبرة القانونية أو المالية تدخل ضمن مشاورات أى أشخاص بشأن مصالحهم، فربما يقدم لهم الآخرون النصح فيما يتعلق بأين تكمن مصالحهم، بل ويكونون فى بعض الظروف الخاصة بمثابة حماة لمصالحهم. وباستثناء الحالات من النوع الأخير، حيث يجعل افتقار البعض إلى المعرفة الخاصة حكمهم قابلاً للتصويب، فإن كون حاجات البعض خاصة بهم يستلزم أن تكون تقديراتهم لمصالحهم، التى يجرى توضيحها من ناحية أفضلياتهم الأساسية الخاصة برفاهيتهم، غير قابلة للإلغاء. وباستثناء الحالات التى تتطوى على الخبرة الفنية أو ما شابهها، تعنى رؤية المصالح هذه ضمناً أنه حينما تتغير أفضليات البعض الأساسية بشأن رفاهيتهم، فإن مصالحهم تتغير كذلك؛ فلا يمكن أن تكون أفضليات الفاعل الأساسية عرضة للنقد من ناحية مصالحه. وصحيح إلى حد كبير أن حاجات الفاعل الراهنة لا تكون هى نفسها أبداً، حتى بناءً على الرؤية الذاتية؛ فلا بد أن تشمل مصالح الشخص، حتى بناءً على تلك الرؤية الخاصة بها، كل الحاجات المرجح إلى حد معقول أن يتصورها فى حياته. والواقع أنه إذا كانت أفضليات الفاعل (كما افترضت) وليس حالته الذهنية هى التى تشكل مصالحه، فحينئذ قد يكون بالإمكان حماية هذه المصالح أو إلحاق الضرر بها بعد وفاته. إذن ففى هذه الرؤية الذاتية قد يكون هناك تجاوز لأفضليات الفاعل الراهنة من أجل حماية احتمالات إرضاء مجمل أفضلياته على امتداد حياته، وبالتالي فهى قد تعزّز مصالح الشخص؛ ولكن لا يمكن أن يكون الواقع هو إمكان إحباط هذه الحاجات أو الأفضليات مجتمعةً من أجل مصالح الفاعل. وفى المقابل يجرى تعزيز الصلة المعيارية بين الحاجات والمصالح بناءً على النظرة الموضوعية، وتوضّح مصالح الشخص بناءً على فكرة الظروف الملائمة لازدهار هذا الشخص. وبناءً على هذه الرؤية الموضوعية، قد يخطئ الشخص كذلك فيما يتعلق بماهية مصالحه؛ ذلك أنه مع أن حاجات الفاعل تظل هى حاجاته، فإن هذه الحاجات لا تعود تقرر مصالحه.

كيف يعتمد هذا التمييز، الذى لا ينكر أحد أنه فج إلى حد ما، على مقولات لُوكس وكونوللى؟ أظن أنه يلتقطها بالشوكة. فعلى أية حال لا يمكن أن يقر لُوكس

الرؤية الموضوعية للمصالح دون أن يتخلّى عن نسبية القيم التي أقرها في موضع آخر^(٧) ودون التوسع في شرح نظرية المعرفة الأخلاقية والأنثروبولوجيا الفلسفية التي تربط المصالح بظروف الازدهار البشري. كذلك يخلق تبني رؤية موضوعية للمصالح مشكلات لادعاء أن الأحكام الخاصة بمصالح الشخص عرضة للاختبار الإمبريقي والسلوكي المباشر، وهو الادعاء الذي يرغب لوكس في قبوله.^(٨) ومن ناحية أخرى، لو كان هناك تبني للرؤية الذاتية، لظهرت مشكلات من نوع آخر خاصة بقبالية الاختبار. وفي معرض مناقشة تحليل كرينسون Crenson لتلوث الهواء في المدن الأمريكية، يقول لنا لوكس إنه رائع لوجود

سبب وجيه وراء توقع أن الناس لن يودوا، في حال كون الأشياء الأخرى متساوية، أن يسمّموا (على افتراض أن القضاء على التلوث بشكل خاص لا يعنى البطالة بالضرورة)؛ بل إن إبرازهم لهذه الأفضلية غير محتمل.^(٩)

وبناءً على الرؤية الذاتية، فإن هذا "السبب الوجيه" الذي يتحدث عنه لوكس يمكن أن يكون رهاناً مغرياً يقوم على التعميمات التي تكثر فيها الاستثناءات بشأن السلوك البشري. وحيثما لا تكون الأمور الأخرى متساوية، وعندما يجب على الناس تبادل التنازلات ولا يمكن إسقاط التأثير على اختياراتهم الخاصة بالثقافة والمزاج من الحساب، تكن تلك الرهانات المغرية محفوفة بالشك. وحيثما يُستعن ببرهان من هذا النوع بما يجاقى الواقع لتفسير تطور تاريخي ما، فإنه من الصعب رؤية الطريقة التي يمكن أن يكون بها عرضة لأي نوع من الاختبار.

يمكن تحت هذا الفصل بين الرؤيتين الموضوعية والذاتية للمصالح اختلاف في مفهوم الاستقلال نفسه. ففي إحدى الرؤيتين، التي ربما لها سلف كانطي، نجد أن الاستقلال في المقام الأول مفهوم شكلي وإجرائي ومفتوح؛ فهو يتوق إلى الظروف العامة لأي اختيار جدير بالاحترام. ولا بد لهذا الاختيار أن يكون عقلانياً

لكى يكون مستقلاً، وانقل مثلاً إنه لا بد أن يحقق معايير كفاءة الغاية والوسيلة، ويجسد مبدأً يمكن أن يوافق عليه الفاعل موافقة كلية بالشكل المناسب، وهلم جرا. وإذا فُسِّر الاستقلال بهذه الطريقة على أنه فكرة مفتوحة، فحينئذ ينبغي أن يتضح لنا (حتى ولو لم يكن ذلك واضحاً لكانط) أنه لن يعيّن أية مجموعة شديدة التحديد من أساليب الحياة على أنها متفقة مع المصالح البشرية. والواقع أنه سيكون خالياً إلى حد ما من مضمون الرؤية. أما إذا فُسِّر الاستقلال بطريقة أكثر أرسطية (أو سبينوزية) على أنه مفهوم مغلق نسبياً، فسوف يكون الاختيار المستقل متوافقاً فقط مع مجموعة محددة تحديداً ضيقاً إلى حد ما من أساليب الحياة. وفى هذا التصور سوف تُنقَض فى الواقع العلاقة بين الاختيارات المستقلة والمصالح الحقيقية التى ألمح إليها لوكس فيما قال، والآن سوف تكون ظروف الازدهار البشرى بمثابة ما يوفر معايير تحديد هوية الاختيار المستقل نفسه. ولا بد أن يكون واضحاً أنه بغض النظر عما قد يكون عليه هذا الوصف، فقد جرى فيه التخلي عن شرط أن يكون لتحديد هوية المصالح الحقيقية "أساس إمبريقي".

جرت فى معالجة كونوللى الأكثر اتساعاً^(١٠) لمفهوم الاستقلال، محاولة لمقاومة الانتقادات التى من هذا النوع. وهو يعتقد أن:

فكرة المصالح الحقيقية تقيد بها مجموعة من الأفكار
الجوهرية التى نشترك فيها، وإن كانت فى كثير من
الأحيان بطريقة ناقصة وضمنية إلى حد كبير، بشأن
تلك الصفات المميزة للأشخاص على نحو خاص.^(١١)

هذه الإشارة إلى بعض ملامح الأشخاص المحددة بمثابة القيد على استخدام معيار الاختيار. ورغم هذا القيد، يظل ما يقوله كونوللى عن المصالح الحقيقية فى إطار الرؤية الذاتية؛ فهو يختلف عن الرواية "الليبرالية" القياسية فقط بموجب الشروط الصارمة التى يتضمنها بالنسبة لتحديد وضع الاختيار المميز الذى ستعرض فيه الأفضليات ذات الصلة (التي تعبر عن المصالح الحقيقية لشخص ما). ويتجاوز ما يقوله كونوللى على وجه التحديد الرواية الليبرالية وينحرف عن معايير

الفكر والممارسات العادية بتسليمه بوجود قيود داخلية على العمل. وكما هو الحال بالنسبة لديفيد ريسمان David Riesman، يشير كونوللى إلى أن الفاعل لا يكون مستقلاً إذا تغلب عليه ضغط جماعة الرفاق peer-group أو العرف الاجتماعى أو قاداته سمات التنشئة الاجتماعية التى لم يحصها تحديداً.

لا يتوافق وصف كونوللى مع ما عرضته من نقد وبنهار إلى حد كبير بنفس الطريقة التى تنهار بها نظرية المتع' العليا لجون ستيوارت ميل؛ فهو يبخص تنوع الطبيعة البشرية حقه. ويعنى هذا أن الإشارة إلى قوى التشاور وقدرات المشاركة العاطفية التى تجعل الأشخاص على ما هم عليه لن تسمح بتجاهل أفضليات الفاعلين باسم مصالحهم فى مجموعة من المآزق من ذلك النوع الذى يهتم كونوللى؛ إذ سوف يتمكن مدمنو الهيروين مدى الحياة المزعمون، والشخص الذى يعيش ويموت فى عبودية طوعية،^(١٢) من الدفاع بطريقة معقولة فى بعض الأحيان عن أسلوب حياتهم باعتباره الأكثر فاعلية فى تعزيز مصالحهم. ومن المؤكد أنهم يستعينون فى ذلك، وبطريقة قَبَلِيَّة aprioristic، بفكرة عجز الفرد عن إحباط هذا الاحتمال. إلا أنه ليس هناك ما يدعم افتراض عدم قدرة الفاعل المستقل على العمل باستقلال وبطريقة معقولة للحد من احتمالات استقلاله المستقبلية.

يخلق تنوع الطبيعة البشرية صعوبات أمام الافتراض، الذى يقبله لوكس وكونوللى،^(١٣) بأنه قد يكون هناك نمط بلا قوة من السلطة الرضائية consensual authority القائمة على الاختيارات المستقلة التى تتطوى على انسجام المصالح الحقيقية. وبناءً على تنوع الطبيعة البشرية، وحقيقة أن الاختيار المستقل مكوّن ضرورى من مكونات بعض المثل العليا للحياة وليس كلها ولا يتوافق مع بعض المشاركات وأساليب الحياة القيّمة، فليس لدينا من سبب لافتراض أن اختيارات الأشخاص المستقلين سوف تُجمّع على أسلوب حياة واحد، أو حتى أنها سوف تُجمّع على عائلة ممتدة واحدة من أساليب الحياة التى يتمتع كل أفرادها بالاستقلال باعتباره مكوّنًا ضروريًا. ربما يكون الحال هو أن لوكس وكونوللى، مثلهما مثل ميل، يتخيلان أنه بينما ليس هناك أسلوب حياة سوف يختار كل الأشخاص

المستقلون أن يحيوه، فإن لكل فاعل مستقل ضرباً من الحياة يتلاءم مع هذا الفاعل. وهنا تتأكد فكرة المصلحة الحقيقية أو الإرادة الحقيقية ولكنها تؤكد بطريقة رومانسية (أو سكولاستية متأخرة) خاصة بجوهر الفرد وليس بنوع الفرد. فضلاً عن نقطة ضمور معيار الاختيار، يتخلى هذا التفسير للمصالح الحقيقية عن افتراض أنها لا يمكن أن تتضارب مع بعضها البعض. إلا أنه ما إن يتم التخلي عن هذا الافتراض أو يخفف حتى لا يكون لدينا سبب لافتراض أن جماعة من الفاعلين المستقلين سوف تقتصر إلى علاقات القوة، أو حتى أن علاقات القوة سوف تكون أقل جلاءً مما ستكون عليه لو كان الفاعلون أكثر خضوعاً. كما أنه لا يمكن إنقاذ فكرة الجماعة الخالية من القوة بالقول بأن أحكام المصلحة لا يمكن أن يكون لها طابع ذاتي خالص.^(١٤) وقد يكون الحال كذلك هو أن أحكام الأشخاص المتعلقة بمصالحهم تحكم باستمرار إلى المعايير المشتركة للحياة الجديرة بالاهتمام، وفي بعض الأحيان يكون الحال هو أن العناصر التي تأخذ الحاجات بعين الاعتبار والعناصر التي تأخذ المثل العليا بعين الاعتبار عند الحكم على المصالح لا تتفصل. ولا تدعم تبعية المعايير هذه الخاصة بالحكم على المصالح إمكانية وجود إرادة عامة، بسبب تنوع الممارسات الأخلاقية الواضح في المجتمعات المهتم بها كونوللى. ولا يدعم وجود بعض العناصر المشتركة في كل الأحكام الخاصة بالمصالح، التي تقطع شوطاً ما في جعلها قابلة للإلغاء بشكل علني، بأي حال من الأحوال الفرض الماركسي (أو الليبرالي الكلاسيكي) الخاص بكليّة المصالح الحقيقية أو عدم قابليتها للتضارب. وأخيراً، وكما ألمحت من قبل، فقد تتبع علاقات القوة من تضارب الأهداف، حتى في جماعة الأشخاص المستقلين المنسجمة مصالحهم.

يخرج تعليقان من هذا العرض النقدي للوُكس وكونوللى عن السلطة والمصالح والاستقلال. فهناك أولاً غموض شديد في مفهوم الاستقلال نفسه. ويبدو أن التصورات المختلفة للاستقلال والمصالح البشرية كامنة في الرؤى المختلفة للطبيعة البشرية التي تعد مكانتها إمبيريقية بشكل جزئي فحسب. وإذا كان الاختيار بين الرؤى المتضاربة للطبيعة البشرية ليست مقيدة تقييداً شديداً من الناحية

الإمبريقية فسيكون هناك احتمال أن يصبح الاستقلال نفسه مفهوماً قابلاً للتنازع بالأساس. وإذا كان كذلك، فحينئذ يكون هذا هو حال مفهوم السلطة كذلك، غير أنه سيكون هناك تشكيك في الفائدة الإمبريقية لنظرية القوة الخاصة بلوكس. وإذا لم يكن الاستقلال مفهوماً قابلاً أساساً للتنازع، وكانت الأحكام الرضائية بشكل منطقي الخاصة بالاستقلال والمصالح معقولة، فحينئذ يكون من الصعب (من ناحية أخرى) رؤية كيفية وصف القوة بأنها قابلة للتنازع بالأساس. وتتشأ الإمكانية من أن تصور الاستقلال الضمني فيما يقوله لوكس وكونوللي قد يكون مشوشاً كذلك. فلو كس وكونوللي يؤمنان برؤية الذات على أنها بناء اجتماعي؛ فهما لا يريان الفردية البشرية على أنها أحد المغطيات الطبيعية، وإنما على أنها إنجاز ثقافي. بل يؤكد لوكس صراحةً ويؤكد كونوللي ضمناً الموقف النسبي للقيمة الذي تستبعد فيه إمكانية معايير الازدهار العابرة للثقافات وتشمل البشر كافة. ويبدو مقبولاً ظاهرياً على الأقل أن بالإمكان ضم المثل الأعلى الأساسي للاستقلال إلى رؤية الذات على أنها مركبة تركيباً اجتماعياً فحسب، إذا كان التصور القوي للازدهار البشري ومعه الواقعية الصارمة في علم الأخلاق مدمجاً في نظرية الاستقلال، ولكن يبدو أن هذه خطوة ليس أي من الكاتبين على استعداد لاتخاذها.

تعليقي الثاني ينصب على طبيعة ملخص البحث السابق. فالصلات المعيارية بين مفاهيم القوة والاستقلال والمصالح فيما يقوله لوكس أو ما يقوله كونوللي، والمفترضة في نظريتهما، لا تحظى بالدعم الكافي. إذ يبدو أنه ليس هناك ما يدعو للنظر إلى تضارب المصالح على أنه مهم على نحو خاص لعلاقات القوة، أو لمعاملة المصالح على أنها قابلة للتحليل إلى أفضليات الفاعلين المستقلين الخاصة برافاهيتهم. فالعلاقة الطبيعية المتوقعة بين الاستقلال والمصالح هي بالأحرى عكس ذلك؛ ذلك أنه من المرجح أن تكون التفسيرات المختلفة للاختيار المستقل كامنة في تصورات مختلفة للمصالح البشرية. ومن ناحية، سوف نجد أن الاختلافات بين التصورات المتضاربة تنبع من الرؤى المختلفة للطبيعة البشرية التي ترعاها. والأرجح أن الاختبار الإمبريقي الصرف سوف يمكننا من اختيار شكل من بين

المجموعة المتاحة من تلك التصورات للطبيعة البشرية. وسوف أعود لمسألة كيف يمكن رغم ذلك لتصورات الطبيعة البشرية هذه، الموجودة في جذور تصورات السلطة المختلفة، أن تكون قابلة للنقد في القسم الثالث والأخير من هذا المقال.

القوة والمسئولية والبناء الاجتماعي

على عكس الرؤية أحادية البعد، يصير لوكس^(١٥) على أن القوة قد تمارسها المؤسسات والجماعات collectivities والقوى الاجتماعية وكذلك الأشخاص الطبيعيين natural persons. وهو يحافظ على الصلة بين تولى القوة وإسناد المسئولية بادعائه أن القوة من الناحية التعريفية يمارسها الفاعلون الذين قد يبدو سهوهم وكذلك أفعالهم ممارسات للقوة. وهو يمضى إلى ما هو أبعد من ذلك فيزعم أن النظرية الاجتماعية البنوية، باستبعادها كل إمكانية لإسناد المسئولية إلى الأحداث الاجتماعية، تمحو مفهوم القوة من النظرية الاجتماعية. ومن الصعب رؤية كيفية تأكيد هذا التصور الأخير؛ فالمنظور البنوي، الذي تفقد فيه ممارسة القوة صلتها بالفاعلية agency وكذلك طابعها البيني interstitial وترتبط بدلاً من ذلك بعمل البنى الاجتماعية، هو منظور يستوعب الفكرة البدائية للقوة التي يبرزها لوكس، وهي فكرة التأثير بالغ الأهمية. وتبقى النظرية البنوية الماركسية على الشرط الخاص بحدوث ممارسة القوة في وضع اجتماعي يتسم بتضارب المصالح. وما نجده في النظرية الاجتماعية البنوية يوصف ظلمًا بأنه محو لمفهوم القوة.

جوهر التصور ثلاثي الأبعاد الذي يدافع عنه لوكس بمشاركة من كونوللي موجود في فرضية أن ممارسة السلطة تشمل تحديد الأولويات من خلال التنشئة الاجتماعية. ولنلاحظ أن هذا الادعاء أقوى بكثير من الادعاء القائل أنه بما أن القوة الطاغية تستبق أي تحد لها فلا يمكن أن يكون الصراع الصريح شرطًا لممارسة القوة أو لوجود علاقات القوة، مما يعني أن علاقات القوة قد تكون أكثر انتشارًا وأكثر تأثيرًا حين تكون خافية على ضحاياها. ويسهل التعرف على هذا الادعاء في

نظريات الأيديولوجيا التي ترى أن نشر المعتقدات والحفاظ على المعايير الاجتماعية وغير ذلك قد تعد جميعاً ممارسات للقوة. وتكمن الصعوبة هنا فى أن إنتاج الأيديولوجيا نادراً ما يكون فعالاً حين يكون مسألة تلقى واعٍ. وعلاوة على ذلك، فإنه إذا كانت التجربة تدل على شيء، فإن من يُعترف بهم على أنهم يمارسون القوة فى الفكر والممارسة العاديين، ليسوا فى العادة أكثر استقلالاً من هؤلاء الذين تمارس عليهم، وهو ما يعنى عادةً أن ممارسى القوة مشربين بقيم استوعبوها من بيئتهم الاجتماعية المبكرة ولم يخضعوها قط للتقييم النقدي. وبما أن الثقافة التي يعيشون فيها والمؤسسات المحيطة بهم هي التي تحدد أفضليات من يمارسون القوة، ناهيك عن تمارس عليهم القوة، فكيف يبرر إسناد المسؤولية إلى من يمارسون السلطة وليس لمن تمارس عليهم؟ أعتقد أن من يمارسون السلطة يُعقون من المسؤولية عن أعمالهم وعن سهوهم، لأنه ربما يتم تصوير السيطرة (على الناس) manipulation والتشئة الاجتماعية على أنهما تطبيق للقوة بالنسبة لعقول الناس وعلى أنهما يشكلان شرطاً للإعفاء. ومع ذلك، لابد أن يكون واضحاً أن من نظن عادةً أنهم يمارسون القوة (أو موجودون فى مستويات عليا فى بناء القوة) يصبحون كذلك وباستمرار فى موقع الطرف المتلقى فى علاقة القوة ثلاثية الأبعاد. وعلى هذا المنوال يمكن القول أن قياس سلسلة السيطرة الذي يشير إليه إصرار لوكس على أن شروط المسؤولية تشترك فى حدودها مع ممارسة السلطة، غالباً ما ينهار؛ فما نجده فى العالم الاجتماعى الحقيقى هو فى الغالب عقد تغذية استرجاعية وليس سلاسل سببية تبدأ من فاعل محدّد. وإذا كان الأمر كذلك فما سبب الإصرار على أن أحكام القوة تتطوى دائماً على تحديد المسؤولية؟ يبدو هذا الإصرار جزءاً من الجانب الفردى والاختيارى المتبقى من النظرية الذي لم يطرح بشأنه أى مسوغ.

كنت قد أشرت من قبل إلى أنه بما أن الفكرة البدائية للسلطة محفوظة فى النظرية الاجتماعية البنوية، فلا يمكن أن تكون هناك حقيقة مفاهيمية فى قول لوكس إن السلطة لا مكان لها فى الفكر البنوى. بل إننى أشرت كذلك إلى أن

توليفة لوكس القائلة بأن السلطة قد تمارسها الجماعات والقوى الاجتماعية وكذلك الأفراد تقوم على زعم أن ممارستها تفترض دوماً وقوع الفاعل المسنول تحت ضغط كبير نتيجة الاعتراف بوجود التبعية في كل مكان. وأريد الآن الإشارة إلى بعض الأسباب الإيجابية للفصل بين فكرتي القوة والمسئولية.^(١٦) فالربط بينهما يفضي إلى نتائج مضادة للحس بشكل كبير. ولنتأمل الدكتاتور المجنون الذي يتحكم في الآخرين ويلحق الضرر بمصالحهم، لكنه لا يكون مسئولاً (أخلاقياً أو قانونياً) عن أفعاله. فهل ننكر أن القوة تمارس في حالة من هذا النوع؟ يلقي هذا المثال الضوء على مناطق غامضة فيما يقوله لوكس وكونوللي. فليس واضحاً تماماً ما إذا كانت المسئولية التي تفترضها ممارسة القوة باستمرار سببية فحسب أم أخلاقية بشكل مطلق. ومرة أخرى لا بد لنا من قبول فكرة أن القوة تتعاضم وتتضاعل حين يزداد تحقق شروط المسئولية أو يقل.

علاوة على ذلك، فإن التعامل مع القوة باعتبارها ظاهرة بينية تتجلى باستمرار من خلال فاعلين مسئولين عادة ما يفرض نهاية تحكمية لارتداد التفسير. وفي المقابل، فوفقاً للمنهج البنيوي لا يمكن فهم التغير الاجتماعي فهماً تاماً ما لم ندمج مشاورات الفاعلين (على مستوى أعلى من التجريد) في إطار نظري توضّح فيه آليات الإنتاج الأيديولوجي التي تجدد بها الأنساق الاجتماعية نفسها. وبناءً على هذا الوصف البنيوي فإن الثورات لا تحدث لأن الناس ينتهزون بطريقة غير قابلة للتعليل الفرص التي يتيحها لهم التاريخ، ولكن بموجب أزمت داخل آليات إعادة الإنتاج الأيديولوجي، والتي هي في الأساس واضحة كل الوضوح وقد تجلّت ضرورتها بطريقة يمكن تخيلها. وينطوي المنظور الاختياري الذي ألمح إليه لوكس وكونوللي على نفس القدر من الصعوبة في تكييف فكرة التناقض الاجتماعي النسقي المتضمن في فكرة بناء السلطة.^(١٧)

قد يكون من المفيد إجراء مقارنات بين الحتمية الصارمة للمنهج البنيوي والنزعة الاختيارية voluntarism أو النزعة الفعلية actionism العنيدة التي يؤمن بها الإثنوميثودولوجيون ethnomethodologists والكتّاب الذين ساروا على نهج

شوتس Schutz؛ فهؤلاء المنظرون يرون أن البنى الاجتماعية لا يمكن أن تزيد على كونها رواسب تبلور أفعال الأفراد. وهذا هو المثال الذى تبرزه أيضا الكتابات البوبرية Popperian ونظريات علماء الاجتماع التفاعليين الذين يرون أن هويات الفاعلين نفسها تلى فى أهميتها أنشطتهم الاجتماعية. ومن هذا المنظور، فإن المستوى التفسيري النهائى فى أية نظرية اجتماعية توفره نوايا الأفراد ومعتقداتهم وقراراتهم وأنشطتهم. ولا أريد هنا التعليق على قضايا الفردية والحمية المنهجيتين التى تشير إليها التناقض الذى صورته، غير أنى أقول بأن الأطر التفسيرية التى أفرزها هذان المنهجان قد لا يمكن إخضاعها بسهولة للتقييم النقدي المقارن. والواقع أن الحد التفسيري الذى يفرضه شرط تحديد الفاعلين المسؤولين لعلاقات السلطة، وفقا لتصور لوكس وكونوللي، يبدو متعسفاً بالنظر إلى أن ممارسى القوة أنفسهم هم فى العادة متلقو السلطة ثلاثية الأبعاد.

إذا كانت تلك تمثل بالفعل أطرا لامتكافئة للتفسير، فمن الطبيعي حينئذ أن تتسم المحاولة التى قام بها لوكس صراحةً لتبنى طريقة جدلية وسطى وحصيفة بينها بقدر ما من التشوش. وعلى أية حال فالبنويوى يرى أنه لابد لمجال الفاعلية - الخاص بأنماط الفهم والتفسير الغائية والمتداخلة - أن يختفى فى النهاية داخل نسق من الإحداثيات الاجتماعية الموضوعية. وبظل أى منهج يحتفظ بدور تفسيري حاسم لآمال الناس وشعورهم بالأسى ونواياهم وقراراتهم مقروناً بالأنثروبولوجيا إنسانية النزعة الغامضة والأخلاقية والرجعية. ومن ناحية أخرى، يرى أصحاب النزعة الفعلية actionists أن النظر إلى البنى الاجتماعية على أنها تتعدى كونها بقايا الأنشطة العملية والفكرية للبشر يبلغ حد خطأ التشبيء reification والخرافة المُلغزة والروحانية. ويُعترف فى الوصف فعلى النزعة بأن الأوضاع الاجتماعية قد تكتسب منطقاً (وإن لم يكن ذلك ضرورياً) خاصاً بها، ولكن هذا يبرره باستمرار الإشارة إلى نتائج الأفعال البشرية غير المتعمدة.

وبينما يسعى البنويويون إلى وضع المناقشات التى تدور حول الفاعلية البشرية داخل إطار تفسيري يركز على الإحداثيات الاجتماعية الموضوعية، يحاول الفعلون

تبرير القيود المؤثرة على الفاعلين البشريين بالصورة التى تشير باستمرار إشارة حاسمة إلى سلوك الفاعلين. وبينما يريد البنيويون محو الخطاب الخاص بالفاعلية من ممارسات العلوم الاجتماعية غير المطردة، يهدف الفعليون إلى هدم البناء الاجتماعى ليصبح فى أية لحظة منتجات غير قابلة للتنازع عبر ممارسة الفاعلين الأفراد. وبينما يدمج المنظور الفعلى تصورا قويا لاستقلال الفاعل الفرد، يشير معنى "الاستقلال" عند البنيويين، بدلاً من ذلك، إلى أنماط الخطاب النظرى أو الممارسة الاجتماعية التى يجب، فى التحليل الأخير، تقويض استقلالها فى النظرية الاجتماعية.

نرى الآن إذن أنه بما أن الأحكام الخاصة بالسلطة والبناء عمليات تابعة للنظرية، فسوف يقارب الفعليون والبنيويون موضوعهم المشترك - ما جرى فى المجتمع - باستخدام نماذج paradigms مختلفة بالطريقة التى سوف يجرى بها إنتاج التفسيرات (والتوصيفات) غير المتوافقة. وهذا القدر الكبير لا خلاف عليه، ولكن هل لابد لنا من أن نخطو خطوة أخرى ونقول إن كلاً من هذه الرؤى المختلفة يولد أدلة مؤيدة خاصة به؟ إذا تبيننا هذا الموقف النسبى، فحينئذ سنكون ملتزمين بالرأى القائل بأن لدينا هنا رؤى لامتكافئة للإنسان والمجتمع يستحيل المفاضلة بينها وفق أسس عقلانية. ويقوم هذا الموقف النسبى فى الأساس على ادعاء أنه كما هو الحال بين رؤى الإنسان والمجتمع، فإن ما لدينا هو اختلاف فى المدلولات وليس عدم توافق النظريات. فهل ما لدينا هنا إذن مثال للتناقض بين النماذج اللامتكافئة؟ وإذا كان الأمر كذلك، هل يجب علينا قبول أن الاختيار بينها غير مقيد من الناحية العقلانية؟ وهل نحن هنا أخيراً فى مجال من القابلية الأساسية الحقيقية للتنازع؟

النظرية الاجتماعية، والقابلية الأساسية للتنازع. ونماذج السلطة المتضاربة

قبل أن أحاول الإجابة عن هذا السؤال، قد يستحق الأمر النظر بإيجاز إلى اصطلاح القابلية الأساسية للتنازع. فقد صك هذا المفهوم وطبقه لأول مرة و.ب.

جالي W.B. Gallie فى بحث مقدم للجمعية الأرسطية Aristotelian Society فى عام ١٩٥٦.^(١٨) غير أن ستوارت هامبشير Stuart Hampshire كان قد تبنى اصطلاحاً شديد الشبه حين أشار فى كتابه "الفكر والعمل" Thought and Action (١٩٥٩) إلى "المفاهيم المشكوك فيها والقابلة للإصلاح".^(١٩) وباعتباره فجاً تقريباً، فقد يكون من المجازفة أنه مهما كان تصور هؤلاء الكتاب لمصادر قابلية المفهوم الأساسية للتنازع، فقد كانت قابليته للتنازع كامنة فى كونه عرضة بطبعه للتأويلات المتضاربة. ولا يمكن أن نأخذ هذا فقط على أنه مسألة نسيج مفتوح open texture للكثير من المفاهيم أو معظمها، وربما كلها؛ فالذى ميّز القابلية الأساسية للتنازع عن النسيج المفتوح كان على وجه التحديد ميل التضارب والنزاع إلى الانتشار، ليس على حواف إجماع الاستخدامات المتفق عليها، ولكن فيما كان كل جانب يعتبره قلب الموضوع الأساسى للمفهوم.^(٢٠) ومن الطبيعى أن تلك الادعاءات كانت تنتج قدراً كبيراً من الأدبيات الشارحة التى لا يبدو أنها فعلت الكثير لتوضيح غوامضها المتعددة. ويعتبر السؤال المتعلق بما إذا كانت النزاعات التى يذكرها هؤلاء الكتاب الأوائل، حول الفن والمسيحية والديمقراطية والأخلاق، هى نزاعات حول المفاهيم أو لا، عن منطقة واضحة جداً من مناطق هذا الغموض. ألا يمكن أن تكون هذه النزاعات مجرد نزاع حول استخدامات الكلمات؟ وكيف كان يجب، على أية حال، تمييز المفهوم القابل أساساً للتنازع عن تلك المفاهيم القابلة أساساً للإصلاح ؟ (ألا يمكن أن يُدخِلنا تعيين المفاهيم القابلة أساساً للتنازع كهذه مناطق القابلية الأساسية للتنازع؟) وعلاوة على ذلك، إذا كانت بعض المفاهيم أو المصطلحات عرضة بطبعها لتوليد نزاع يصعب حله بينما يتسم غيرها بالغموض أو التشوش فحسب أو يكون موضوع نزاع بشكل طارئ، فما الذى يعلل هذا الاختلاف؟

هذا السؤال الأخير هو السؤال الذى يتصل صلة وثيقة ببحثى. فقد أشرت من قبل إلى أنه لا توجد أسباب حاسمة لتتبع أصول قابلية مصطلحات الفكر الاجتماعى واستخداماتها فى تعزيز الالتزامات الأخلاقية والسياسية المتضاربة. إلا أن نتيجة تحليلى لرؤية لوكس/كونوللى للقوة تظهر أن رويتين لامتكافئتين للقوة

(الاختيارية والنبوية) تركنا في الميدان تحمل كل منهما إطاراً محدداً للتفسير. وبما أنه يبدو معقولاً إلى حد كبير أن أية مشاورة إمبيريقية صرفة قد تسوى الأمر بين هاتين الرؤيتين، فما هي إذن الاعتبارات التي قد تكون حاسمة في هذا المجال؟ الواقع أن الوضع يبدو أكثر سوءاً كلما أمعنا التفكير. فإذا كانت هاتان الرؤيتان لامتكافئتين بالفعل، فمن الغريب القول بأنه يجمع بينهما أى موضوع مشترك؛ إذ ربما كان ما لدينا في واقع الأمر اختلاف مدلولات وليس تضارباً في استخدام مفردات مشتركة. وقد أُشير من قبل^(٢١) إلى أن التشوش في فكرة القابلية الأساسية للتنازع ربما يكشف عن نفسه في هذه النقطة. ذلك أنه بالإضافة إلى كون الخطاب الواقعي بشأن جوهر الأمور يبدو متعارضاً مع الافتراضات والمعاني الضمنية التقليدية الخاصة بالقابلية الأساسية للتنازع، فمن الواضح أن هناك عيباً أساسياً في فكرة النزاع غير القابلة بطبيعتها للمكسب أو الخسارة. وإذا كانت القابلية الأساسية للتنازع بالنسبة لأى مفهوم أو مصطلح تتبع بقوة من بعض جوانب موضوعه، فكيف يسير الجدال المفيد بشأن استخدام المصطلح المتنازع عليه الذي لا بد من تبنيه مع أخذ كل شيء في الاعتبار؟

لا أرى أن أياً من هذه الغوامض يضع عقبات كاداء في سبيل نقل رؤيتي القوة، أو يحول دون ما يسميه من ناقشتهم من الكتاب الذين تناولوا موضوع القوة قابلية أفكار وأحكام القوة الأساسية للتنازع. وسواء أكانت تلك النزاعات ذات طابع دلالي أم مفاهيمي، فهي تتطوى على تنازع برجماتي تقم فيه الطلبات المتضاربة بشأن الفكر والممارسة العاديين وبشأن ميل الموارد للبحث. بل إن النقطة التي نوقف عندها تحليلي لمقاربة لوكس/كونوللي نفسها تشير إلى كيفية احتمال أن تكون الالتزامات التي تقف عند مستوى نهائي من التبرير داخل نظرية القوة قابلة للنقد على مستوى آخر. وتلمح كل رؤية مبررتها إلى أنثروبولوجيا فلسفية - علم النفس الأخلاقي وفلسفة العقل والفعل - قد تنقد على أساسها. وتعتمد النظريات الاجتماعية باستمرار على بعض وجهات النظر الفلسفية هذه، وهذا الاعتماد هو ما يبرر أحد جوانب قابليتها الدائمة للتنازع وعرضتها للشك والتساؤل.

لنأخذ في اعتبارنا في هذا الصدد أحد الأشكال المختلفة للمقاربة البنوية للسلطة، المفصل في الكتابات البنوية/الماركسية. وقد أشار هندس Hindess وهيرست Hirst إشارة غير مباشرة إلى منطقة الصعوبة الأساسية في كل تلك الكتابات في التعليق الذي يقول:

ليست هناك حتى الآن نظرية للمستوى السياسي مُحكّمة
إحكاماً منهجياً تضارع التحليل الماركسي للمستوى
الاقتصادي لنمط الإنتاج الرأسمالي.

المشكلة التي أُشير إليها هنا هي أنه عند وضع وصف منهجي للأيديولوجيا والظواهر البنوية الفوقية مثل الدولة الرأسمالية، لا يمكن للبنوي نحاشي الاستعانة ببعض افتراضات الأنثروبولوجيا "الإنسانية" التي تجبره شروط وصفه للبناء الاجتماعي على رفضها. وهذه الافتراضات الأنثروبولوجية، التي يكتبها الفكر البنوي من الناحية الرسمية بينما تقتضيها بعض فرضياته الأساسية، تتعلّق في الأساس بالقدرات والمواقف المعقّدة التي يملكها بالضرورة من يقومون بالأدوار في المجتمعات ما بعد التقليدية (وربما التقليدية كذلك). فالعامل الذي يدخل في تعاقد على الأجر، على سبيل المثال، لابد أن يكون قادراً على فهم نسق كامل من الأفكار الخلفية المعقّدة داخلياً يمنحه امتلاكه له القدرة على تشكيل مفاهيم ومعتقدات جديدة عن ظروفه في المجتمع. وإذا فهم العامل وضعه فهماً جيداً يكفي لأدائه الأدوار المكثّف بها في المجتمع الرأسمالي (أو الاشتراكي)، فحينئذ تكون لدى هذا العامل القدرة على تخيل نفسه موضوعاً في مشهد اجتماعي مختلف كل الاختلاف. (٢٣)

سوف يكون هناك اعتراض فوري لأن وظيفة الأيديولوجيا على وجه التحديد هي تقييد تفكير العمال (وغيرهم) بحيث يظل على مستوى الأيديولوجيا والوعي الزائف. إلا أن هذا القول يعني عدم إدراك لب الموضوع؛ ذلك أن القدرة البشرية على تجاوز الظروف الاجتماعية الآتية هي على وجه التحديد التي تولّد الحاجة - التي نظل كما يقول ألتوسير ملمحاً حتى للمجتمع الشيوعي - إلى المعتقدات الأيديولوجية التي تقيّد مجال هذا التفكير. وما أدعيه هو أن الوصف

الحتى الذى يتسم بقصر النظر للتفكير البشرى، الذى يقدمه بإيجاز الفكر الماركسى البنىوى، يجعل المدافعين عنه عاجزين عن وضع أية نظرية للوعى الاجتماعى على قدر ضئيل من المعقولة. ولا أنسى النقد الذاتى لكتابات ألتوسير الأقرب عهداً، أو التعديل الذى أجراه للماركسية البنىوية تلميذاه إتيان باليبار^١ Etienne Balibar وچاك رانسيير Jacques Rancière. ولا ينقذ أى من هذا المشروع الماركسى البنىوى من الفشل. كما أن الاعتراف بأن الفكر البشرى والعلاقات الاجتماعية انعكاسية، وأن أعمال الفكر فى ظروف فكرنا يغير تلك الظروف بتعديله المعتقدات والمواقف التى تشكلها، يفرض علينا مهمة خلق أنثروبولوجيا فلسفية يجرى فيها بحث هذه السلطات البشرية بحثاً مميزاً. ومن المحتم أن تكون الحجج الميتافيزيقية التى سوف تدعم بها هذه الأنثروبولوجيا فى الأصل ذات طابع خلافى، ولكن لا يعنى هذا أن النقد فى غير محله تماماً هنا. وفى هذا المثال، لابد من الإشارة إلى الوضعية الكامنة الخاصة بهؤلاء الماركسيين فى التراث البنىوى الملتزمين بمشروع خلق علم مجتمع a science of society عقلانى يفترض أن يكون قادراً على النجاح بدون نظرية ميتافيزيقية ذات طابع بشرى.

حتى هى أن النظرية الماركسية البنىوية عن السلطة والبناء الاجتماعى تتضمن أنثروبولوجيا فلسفية فى خلاف مع الالتزامات البنىوية الرسمية. وأشك فى أنه بالإمكان بيان أن هذه الالتزامات الأخيرة بدورها فى خلاف مع المسلمات الأنثروبولوجية الخاصة بفكرنا وممارستنا العاديين. ولم أقصد فى أى موضع من مناقشتى أن أكون حاسماً أو إثباتياً. ومن المسلم به أنه عند مناقشة المسائل المتعلقة بفلسفة العقل والفعل نكون فى منطقة من الشك الميتافيزيقى، وتصبح القضية هى بشكل أو بآخر مجرد آراء يحاول كل من أصحابها أن يدافع عنها دفاعاً جيداً. ويقول ستيوارت هامبشير:

ليس هناك فيلسوف نقدى لا يصدق أن أى بحث فى مفهوم الإنسان، وبالتالي فيما يشكل الإنسان الصالح،

هو بحث عن جوهر ثابت لا يتغير. وسوف يفكر
بالأحرى فى أى تعريف أو توضيح للمفهوم باعتباره
اقتراحاً مستنداً عليه بالأسباب المتعلقة بضرورة تمييز
أنماط التقييم المختلفة عن بعضها بما يتفق مع المبادئ
المتنازع عليها النابعة من فلسفة العقل المتنازع عليها.
وسوف يعترف بأن هذه هو مجال الرأى الفلسفى،
وليس ميدان الإثبات وتقديم البراهين.^(٢٤)

أحد المصادر الرئيسية للنزاع الذى يتعذر حله فى النظرية الاجتماعية (وفى
النظرية الأخلاقية) هو صلتها بمجالات الشك الميتافيزيقى التى جرى بحثها فى
مسائل داخل فلسفة العقل والفعل. ولا نهاية للنزاع داخل النظرية الاجتماعية، لأنها
تتحول تدريجياً وبلا مقاومة إلى حد ما إلى نزاع فى الفلسفة، وهنا يكون لدينا دفاع
عن الرأى وليس تقديماً للبراهين. وفى أية لحظة من لحظات النقاش قد يحظى أحد
المواقف إلى حد بعيد بدعم أفضل ودفاع أفضل من غيره فى المجال؛ فقد تكون
أحوال المواقف الأخرى (مثل الرؤية الماركسية البنيوية التى نقدتها) سيئة. ويبين
هذا الوصف للنقد فى النظرية الاجتماعية أن الاعتراف بجوانب المفاهيم الاجتماعية
الخلافية بطبعها قد يكون مرتبطاً بتأكيد قابلية النظريات الاجتماعية للنقد.

لم أشر إلى أن النزاع الذى يتعذر حله فى النظرية الاجتماعية هو باستمرار
تعبير عن التضاربات التى فى الفلسفة، وله مصدر آخر فى عدم فصل الأدلة فى
نزاع النظرية الاجتماعية. وينبغى أن يكون هذا واضحاً من مناقشتى للمشكلات
المنهجية التى واجهت وصف لوكس وكونوللى. وليس إجراء القرارات المقترحة
لتحديد علاقات السلطة منافياً للحقائق فى منهجه فحسب، بل إنه يكون على نحو
مضاعف فى هذا الشأن؛ ذلك أن علاقات السلطة توجد فى حال تضارب مصالح
الأشخاص فى ظل ظروف بعينها، وتكون مصالحهم فرعاً للأفضليات التى قد
يعرضونها فى ظرف الاستقلال النسبى. وتلزم هذه المقاربة لوكس وكونوللى
بإجراء اختبار على قدر غير عادى من المشقة. فإلى جانب كل المصاعب

المتضمنة في درجات تقييم الاستقلال، حيث يعتبر هذا إنجازاً مركباً له عناصر مميزة ومختلفة، فمن الواضح أن للمنهج جانباً يتسم بالاستدارة؛ ذلك أننا نجرى اختباراً للكشف عن القوة بافتراض ما قد يقوم به الفاعل المستقل، غير أننا نعرف أن الفاعل يكون مستقلاً فقط إن نحن عرفنا أولاً وضع سلطة الفاعل. وهنا لا يفيدنا اقتراح لوكس^(٢٥) بأن ندرس ظروف الانحلال والفوضى الاجتماعيين بحثاً عن أدلة على مصالح الأشخاص الكامنة؛ إذ تبدو هذه الظروف الاجتماعية، وهي في العادة الظروف التي تعتبر فيها الديماجوجية ونفسية الحشد عاملين مهمين، غير مناسبة إلى حد كبير مع هذا الغرض. وتبدو مقارنة لوكس/كونوللي ضعيفة إن نحن رأينا فائدتها الإمبريقية وقابليتها للاختبار على أنهما تضمان قدرتها على إنتاج نبوءات وتفسيرات يمكن حضنها.

من الواضح أن هذه المشكلات ليست سوى مثال لمشكلة أكبر في أي مشروع لعلم المجتمع. وسوف تكون أية أدلة تدخل في أي علم كهذا مسألة تفسير تاريخي، ونادراً ما تكون التجارب الاجتماعية حاسمة، إن كانت يوماً كذلك؛ وهو ما يرجع إلى استحالة عزل المتغيرات المشوّهة. إلا أن الأمر الأكثر أهمية هو أن علم المجتمع يواجه مشكلة تتعلق بطابعه. فالأدلة تميل إلى الروغان من باحث العلوم الاجتماعية، لمجرد أن موضوعات هذا المحقق تميل إلى الاستجابة إلى الإطار المطلق للتفسير الذي يفرضه الباحثون على أنشطتهم. وهناك هذا التناقض بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية، حيث إن موضوع الأولى هو أفكار الناس ومعتقداتهم، وهذه يُسيء إليها بشكل انعكاسي كل من الباحث وأفراد عينة البحث الذين يجيبون عن أسئلة الباحث. وأنا لا أحاول أن أرفض بطريقة وينشيّة Winchian قَبْلِيّة أي مشروع لدراسة المجتمع دراسة علمية؛ فعلى المستوى الاجتماعي المصغر، كما تشير دراسة ميلجرام Milgram حول السلطة والطاعة ودراسات لينج Laing حول الأسرة،^(٢٦) قد تكون الدراسات التي تقي إلى حد ما بالمعايير الصارمة مفيدة إفادة جمة. ولكن ينبغي أن تحصر العلاقات الانعكاسية بين بحث العلوم الاجتماعية والمعتقدات البشرية وأهداف العالم الاجتماعي احتمالات هذه الدراسة داخل حدود شديدة الضيق. وفي العلوم الطبيعية، كما هو

الحال فى الدراسات الاجتماعية، قد تتوافق الأدلة مع مجموعة من النظريات التى ربما تكون معانيها الضمنية نفسها غير متوافقة، ولكن الدراسات الاجتماعية تعاني عجزاً إضافياً وهو أن التجارب المهمة نادراً ما تكون ملائمة من الناحية العملية، إن كانت كذلك فى وقت من الأوقات.

ربما يكون الوقت قد حان لتجميع أطراف بحثى السائبة وتقييم أثر نتائجه على احتمالات النظرية الاجتماعية. فقد بدأت بملاحظة أن الخلافات فى نظرية القوة قد جرى تفسيرها على نطاق واسع وبشكل غير منطقي على أنها تعبر عن خلافات أعمق حول مزايا الفلسفة الوضعية الخاصة بالعلوم الاجتماعية. ونرى الآن أن هذا التفسير يصلح فقط مع المؤهلات المهمة. فإذا كان نموذج حرية القيمة فى الفكر الاجتماعى أحد اختبارات الوضعية، فلا بد أن يكون استنتاجنا هو أنه ليس فى كتابات لوكس وكونوللى عن القوة ما يشكك فى صحة هذه العقيدة الخاصة بالوضعية؛ فبقدر ما يتبين لنا، يظل هذا المستوى الفيرى Weberian من الصرامة العلمية فى الدراسات الاجتماعية أمراً لا يمكن التهاون فيه. وللنسبية المستمرة فى العلوم الاجتماعية مصدران فى عدم فصل النظرية فى النزاع بواسطة الأدلة underdetermination واعتماد النظرية على الالتزام الميتافيزيقى. وينبغى أن يدفعنا هذان الجانبان الخاصان بتقييد الفكر الاجتماعى إلى التواضع النزاع إلى الشك بشأن تنظيرنا الاجتماعى ويشجعنا على الشك فى أية ادعاءات كبيرة تخص الفكر الاجتماعى. ولا أرى أن هذا التبصر فى تقييد الفكر الاجتماعى يضمن الوصف الكامن فى اصطلاح قابلية التنازع المبالغ فيه.

تحتفظ كتابات لوكس وكونوللى بقدر كبير من الاهتمام المشجع على الاكتشاف (والبيداجوجى) لبيان سبيلين مختلفين اختلافاً جوهرياً لتطوير الفكر الاجتماعى. ويدعم أحد هذين السبيلين - وهو مرتبط بتصور منفتح للاستقلال وإيستمولوجيا أخلاقية غير إدراكية النزعة non-cognitivist ومنهج عرضة للوقوع فى الخطأ - التصور الفيرى الواضح للنظرية. وهو ليس له أثر مباشر على السلوك، ولكنه فى ثنائيه على الحياد باعتباره ميزة فكرية واعترافه الصريح

بالتنوع والصراعات الداخلية للقيم البشرية، قد تكون له صلة بتراث الجدل المبرر في الليبرالية. أما السبيل الآخر، المرتبط برؤية الاستقلال المغلقة، وهو شكل من أشكال الموضوعية الأخلاقية ومنهج التعريف الحقيقي، فصورة مألوفة من المشروعات الماركسية الخاصة بالعلوم الاجتماعية. وهنا يكون لدراسة المجتمع العلمية دافع عملي مباشر، لأنه من المفترض أن يكشف عن قوانين التطور الاجتماعي الضرورية. وهذا هو المفهوم الذي يدعمه التأكيد المستمر عند كل من لوكس وكونوللي على خداع التمييز بين الحقيقة والقيمة في النظرية الاجتماعية، وبإسنادهما إلى نظرية اجتماعية ذات بعد سياسي لا يمكن استتصاله. وليس هناك في الكتابة الحديثة ما يبرر الإسناد إلى النظرية الاجتماعية التي لها هذا الطابع السياسي أو العملي، بل إنها قد تفقد فرضية قابلية المفاهيم الاجتماعية الأساسية للتنازع قوتها.

تتميز الكتابات الراهنة عن القوة والمفاهيم المتصلة بها، التي تنتشر فيها فرضيات خاصة بالقابلية الأساسية للتنازع أو النسبية المفاهيمية، بتعزيز الروح الشكوكية في الفكر الاجتماعي وتقويض الادعاءات الدوجماتية والمطلقة. ولكن لكي لا يضيع الفكر الاجتماعي في مناطق الخلاف السياسي المتنازع عليها، لابد من إنكار طابعه العملي وقطع صلاته المباشرة بالحياة الأخلاقية والسياسية. ولابد أن نستطيع من جديد التأكيد بكل ثقة على أنه مهما كانت ضالة النظرية الاجتماعية في التبصر المتزايد، فلا ضمان لبقائها سوى السعي لتحقيق التفاهم.

الفصل السادس عشر

نقش على قبر الليبرالية

إذا كانت هناك صفة واحدة تميز الفلسفة السياسية الليبرالية فى الولايات المتحدة على مدى ربع القرن المنصرم فهى هيمنة النموذج القضائى jurisprudential paradigm. وقد باتت المسائل المعقدة بشأن تقييد الحرية - مثل مسألتى حظر الإباحية، وإنهاء الحياة بالإجهاض أو القتل الرحيم - والتي تُعامل فى بلاد أخرى وفى تراثات أخرى من الخطاب الليبرالى على أنها قضايا سياسة تشريعية تتطوى على توازن المصالح وأحياناً على حل وسط للمثل، تُعامل فى الولايات المتحدة على أنها مسائل خاصة بالحقوق الأساسية أولاً وأخيراً. ونموذج التفكير المفترض فى هذا التحول إلى التقييد الحرفى بالقانون فى النظرية الأمريكية الحديثة هو نموذج التفسير القضائى للحقوق وليس نموذج صياغة السياسة العامة فى الخطاب السياسى. وقد جرى تقييد النموذج القانونى للتنظيم الليبرالى فى مفاصله الأكثر براعة، مثل أعمال جون رولز الأخيرة، تقييداً كبيراً من خلال الاعتراف بقابليته للتطبيق فقط على فرع من الديمقراطيات الدستورية (ربما لا يشمل سوى الولايات المتحدة)، وعجزه عن تقرير كل القضايا الحيوية فى الجدل السياسى بشأن التقييد القانونى للحرية. ومع ذلك فحتى المشروع الرولزى Rawlsian لتعيين مجموعة من الحريات الثابتة والمحددة يعد مثلاً لوهم التقييد الحرفى بالقانون الذى يحرك الفكر الليبرالى الحديث فى أمريكا.

كان لهذا التحول الذى يتسم بالتقييد الحرفى بالقانون فى الفكر الأمريكى الليبرالى الحديث نتائج ضارة متوقعة، وهى النتائج التى لم تكن مفاجئة لمؤلفى كتاب "أوراق فدرالية" Federal Papers. فقد ولدت فى السياقات السياسية مجموعة من الصراعات يصعب حلها وتندرج بتعميق الانقسام، وإلى تزايد صعوبة السيطرة على الأمور، بل وإلى نوع من الحرب الأهلية المزمنة منخفضة الحدة فى الولايات

المتحدة. ولا يعد الإجهاض أوضح هذه الصراعات فحسب، بل إنه يعد مثالا كافيا إلى حد كبير لبيان الأثر المحتوم للممارسة السياسية الخاصة بهيمنة نموذج فلسفة التشريع القائمة على الحقوق الذى ضخمة ادعاءات التنظير الليبرالى المبالغ فيه؛ فحين لا يصبح تخفيف صراعات الحقوق الأساسية ممكنا، فإن التأويل القضائى لا يعنى فى هذه الحالة سوى الانتصار غير المشروط أو الاستسلام التام لأطراف النزاع. وليست هذه وصفاً للسلم الأهلى، أو للمجتمع المدنى الليبرالى المستقر.

لقد أفسدت هيمنة التقيد الحرفى بالقانون داخل الفكر الليبرالى معايير النقاش داخل السياقات الفكرية. وإذا ما نظرنا إلى مصطلحات نظرية الحقوق الأساسية كما هى عليه أو بنود الدستور الأمريكى فى حد ذاتها، فإن أيّا منها لا يقدم حلاً محدداً للقضايا الراهنة الخاصة بالإجهاض أو الإباحية أو ما شابه ذلك من قضايا. وفى النظرية الليبرالية الأمريكية الحديثة، عولجت ثغرات نظرية الحقوق وغموض الدستور، على نمط التقيد الحرفى بالقانون، بتبنى حيلة تقليدية النزعة يجرى بمقتضاها تسجيل ثقافات الثقافة الأكاديمية الليبرالية - الفعل الإيجابى أو منع التمييز بين الجنسين - فى الدستور، ثم تُرفع بعد ذلك إلى مرتبة الحقائق الكلية. وربما كانت النتيجة الحتمية للتقيد الليبرالى بالقانون على هذا النحو هى النظر إلى ما ينبغى أن يمثل المعرفة المحلية (أو الضيقة) الخاصة بممارسيه - وهى معرفة متغيرة وغير محددة إلى حد كبير على النحو الذىنعكسه أعمال رونالد دويركن وبروس أكرمان على سبيل المثال - باعتبارها مستودعاً للحقائق الكلية.

دراسة جول فاينبرج Joel Feinberg التى تضمها أربعة مجلدات بعنوان "الحدود الأخلاقية للقانون الجنائى"⁽¹⁾ The Moral Limits of the Criminal Law تقطع الصلة بهذا التقيد الحرفى بالقانون كى تعود إلى تراث أقدم وأكثر معقولية، وإن كان فى النهاية معيّنًا بشكل جوهري، وهو تراث جون ستيوارت ميل. فهذه الدراسة ليست ممارسة ممتدة على النمط الفقهى، بل هى دراسة للقيود الأخلاقية على عملية صنع القوانين موجهة إلى المشرّع المثالى الافتراضى. وأول ما يجب قوله عن كتاب فاينبرج هو أنه البيان النموذجى لليبرالية المليية Millian حين

تطبق على حدود الحرية؛ فهو بيان شامل ومنهجي لا تضاهيه أى دراسة أخرى، ويطرح حججه بصرامة ودقة لا مثيل لهما فى أية دراسة مشابهة.

هذه المعايير النموذجية احتوى عليها المجلد الأول من كتاب فاينبرج وعنوانه "إيذاء الآخرين"^(١) Harm to Others. وقد فرّق فيه فاينبرج بين التصور اللامعيارى للضرر باعتباره عائقاً فى سبيل المصلحة، والتصور المعيارى للضرر باعتباره سلوكاً جائزاً تنتهك فيه حقوق الشخص، ثم يمضى بعد ذلك إلى وضع مجموعة كبيرة من الفروق المفيدة التى حُلَّ فيها الضرر المعنوى، والضرر الذى يتحملة الشخص نيابة عن الآخرين، والضرر الواقع قبل الميلاد وبعد الوفاة، وغيرها من حالات الضرر، وحُدِّد مضمون كل منها. ويهدف تصنيف فاينبرج الدقيق والكاشف لأفكار الضرر والمصالح إلى إعطاء "المبدأ شديد البساطة" الشهير الخاص بميل - مبدأ عدم تقييد حرية أى شخص ما لم يكن ذلك لمنع الإضرار بالآخرين - معنى محدداً يكفى على الأقل لاستخدامه فى سياقات وضع السياسة القانونية، إلا أنه ليس واضحاً أنه يحل بنجاح المشكلات الرئيسية التى يواجهها أى شخص يسعى إلى الاستفادة العملية من مبدأ ميل فى التشريع.

يفسر فاينبرج مبدأ الضرر بأنه حظر تقييد الحرية إلا فى حال وقوع ضرر على مصالح الآخرين، وهذه هى المصالح التى تمثل المطالبة المشروعة بالحق المعنوى. وهو فى هذا مُخلص لميل نفسه، ولأفضل مفسرى ميل فى القرن العشرين مثل ج.ك. ريز J.C. Rees. إلا أن فاينبرج لم يزد على ميل أو ريز فى تقديم أى وصف واضح ومقنع للعلاقة بين وجود مصلحة، والمطالبة المشروعة بالحق، والاحتفاظ بالحق المعنوى. وهو يقول لنا إن أية مصلحة قد تولّد مطالبة مشروعة بالحق، وبالتالي بالحق المعنوى، وتستثنى من ذلك المصالح الأثمة والشريرة، "فى حالة وجود مثل هذه المصالح". وبالإضافة إلى الطريقة التى يمكن بواسطتها تحديد شر المصالح، فمن الواضح أن عالم الحقوق المعنوية سيكون عالماً أهلاً بالسكان يكثر فيه الشجار، حيث إن كثرة المصالح، التى غالباً ما تخلق مطالبات متضاربة، سوف تولّد الكثير من الحقوق المتضاربة أيضاً. وبينما يعترف

فاينبرج بهذه المشكلة عند تطبيق مبدأ ميل كما يفسره، فإنه يبدو مستهيناً إلى حد كبير بمدى صلاحية مبدأ الضرر كمرشد للتشريع. وعند ميل تُحل المشكلة، نظرياً على الأقل، حيث تعالج جوانب النقص التي في مبدأ الضرر باعتباره مرشداً للعمل بالاحتكام إلى مطالب مبدأ المنفعة نفسه. وبما أن مبدأ الضرر عند ميل وفاينبرج يحدد فقط شرطاً ضرورياً لتقييد الحرية المبرر؛ فهو لا يدلنا على ما ينبغي علينا عمله، بل ما قد نفعله عند تقييد الحرية.

الحقيقة أن حجة فاينبرج أسوأ من حجة ميل من حيث افتقارها إلى حكمة التراجع عند الاحتكام إلى شروط النزعة الترابطية الرفهية welfarist consequentialism باعتبارها مرشداً للعمل بمجرد الوفاء بمبدأ الضرر. وهو يتحاشى الاحتمالات اللائبرالية لموقف ميل التي قد تُجاز فيها قيود ضخمة وجائرة على حرية الأقليات من خلال منع الأضرار الصغيرة ولكنها منتشرة لدى أعداد كبيرة من الناس، ولكن ثمن ذلك لن يكون سوى تركنا بلا أية طريقة لتقدير المصالح المتضاربة أو تحكيم الحقوق المتعارضة التي تنتج عنها. وليس ما يقوله فاينبرج متقلاً بحمل الترابطية consequentialism الشاملة التي تحقق الحد الأقصى من الفائدة، مع كل ما يترتب عليها من آثار لالبرالية عند تطبيق مبدأ الضرر. إلا أنه لهذا السبب نفسه، ولأن فاينبرج يتمتع عمداً عن غرس مبدأ الضرر في نظرية أخلاقية أكثر شمولاً، فإن محاولته إعطاء مضمون للمبدأ على أساس من لغة الحقوق المعنوية التي يكثر فيها الحشو والإطناب غير مقنعة بالمرة.

المشروع الأكبر الذي يسعى لتحقيقه في المجلدات من الثاني إلى الرابع هو الدفاع عن الموقف الليبرالي Liberal Position وهو أن "مبدأ الإيذاء والإساءة، اللذين جرى توضيحهما ووصفهما كما يجب، يستتفدان فيما بينهما مجموعة الأسباب الوجيهة لقوانين الحظر الجنائي".^(٢) إذن فالموقف الليبرالي يعلن مبدأ استبعادياً يلغى المبادئ الأخرى مثل النزعة الأبوية القانونية، والنزعة الأخلاقية القانونية، والنزعة الكمالية perfectionism. وكما هو الحال بالنسبة لإيذاء الآخرين، فإن الإساءة إلى الآخرين تحاول إثبات أن هناك استخداماً معيارياً وآخر

لامعيارى لـ"الإساءة"، حيث يبين الأول فقط، وهو الخاص بالإساءة الجائرة المتعمدة فى مبدأ الإساءة:

هناك باستمرار سبب وجيه يدعم الحظر الجنائى المقترح واللازم لمنع الأذى عن الأشخاص من غير الفاعل، وقد يكون وسيلة فعالة لتحقيق هذه الغاية فى حال تطبيقه.^(٤)

يقدم فاينبرج حجة قوية لاستنتاج أن الإساءات التى لا ضرر منها قد تخضع رغم ذلك للحظر القانونى فى بعض الأحيان، مما يوسع الاستفادة من نمط قانون الإزعاج، ولكن مع الاعتراف بعدم ملاءمة ذلك النمط لما يسميه "الإساءات العميقة" التى لا يعانى فيها الشخص المُساء إليه من جرح مشاعره فحسب أو فى المقام الأول، بل من الإساءة إلى القيم التى يُتصور أنها مستقلة عن المشاعر.

وفى سياق هذا الاستعراض التحليلى، يبحث فاينبرج دور الاتفاق بالنسبة للموضوعات المسيئة، وموضع معيار فولنتى (Volenti standard) ("لا يضير المرء أمرًا وافق هو عليه") وطابع الإباحية والفحش. ويعالج إيذاء النفس مبدأ الأبوية القانونية:

هناك على الدوام سبب وجيه ومناسب (وإن لم يكن بالضرورة حاسمًا) يدعم الحظر الجنائى الذى يمنع الأذى (الجسدى أو النفسى أو الاقتصادى) عن الفاعل نفسه.^(٥)

يدافع فاينبرج عن هذه الوصية المضادة للأبوية بالإشارة إلى السيادة الشخصية وحق الفرد فى الاستقلال، وهما اعتباران يبدوان على الفور وبطريقة لا تخطئها العين من أصل ميللى Millian، لكنهما فى الوقت ذاته موضع شك بشكل واضح. ويفرق فاينبرج بين الأبوية "اللينة" و"الصلبة"، حيث يدافع عن الأولى التى ترسخ تدخل الدولة القمعى فى السلوك الضار بالنفس فقط حين لا يكون هذا السلوك

غير اختياري في جوهره، أو حين يكون التدخل المؤقت ضرورياً لتحديد ما إذا كان اختيارياً أم لا، باعتبارها "على وجه الدقة ليست بحال من الأحوال نوعاً من الأبوية".

كما هو الحال بالنسبة للحجة المؤيدة للأبوية اللينة، يتضمن إيذاء النفس تحليلات حادة للعديد من ألغاز الاختيارية، مثل الافتراض المعقول للمخاطرة وقصور الاتفاق (كما في الضغوط والعروض القسرية) والاعتقاد المعيب والعجز. ويتناول المجلد الأخير، وعنوانه "إساءة غير ضارة" Harmless Wrongdoing، قضايا النزعة الأخلاقية القانونية، والنزعة المحافظة الأخلاقية، وعلاقات الاستقلال والمجتمع، والكمالية القانونية (القسر القانوني لتعزيز التفوق أو الفضيلة). ومرة أخرى يحاول فاينبرج إثبات صحة الموقف الليبرالي، وهو أن إيذاء الآخرين والإساءة إليهم هما الاعتباران الوحيدان اللذان يعدان سببين وجهين لتجريم السلوك، بينما يؤكد أن الإضرار بالثراث أو المجتمع أو الفضيلة النابع من التمسك بهذا الموقف بالغ فيه نقاد الليبرالية، أو هو الثمن الذي لابد من دفعه من أجل الحفاظ على الاستقلال والسيادة الشخصيين.

يعترف فاينبرج بصراحة تدعو للإعجاب بأن النظرية التي خرجت من أبحاثه ليست بحال من الأحوال ذلك "المبدأ شديد البساطة" الذي عرضه ميل في كتاب "عن الحرية" On Liberty، بل "بناء أكثر تعقيداً بكثير". والواقع أنه يصل إلى حد الاعتراف في خاتمة المجلد الأخير بأنه "حسبما عليه الأمور الآن، فليست الليبرالية بتعريفها الصارم في هذا الكتاب غير مقبولة ظاهرياً فحسب، بل هي بكل وضوح غير حقيقة".^(٦) وفي هذه النقطة، يميل فاينبرج إلى التراجع بشأن رؤية الليبرالية على أنها مجرد افتراض لمصلحة الحرية، ينبع منه أن "الليبرالية مهما حُدَّتْ أكثر من ذلك فهي مسألة درجة تعتمد على مقدار عِظَم الحمل الذي قد يفرضه الليبرالي على الأسباب التي يمكن أن تفوق الحرية قيمة".^(٧)

يسمح فاينبرج في هذه الصياغة الأخيرة للموقف الليبرالي بغموض يسعى هو للحد منه بتأكيد أن السيادة الشخصية ذات أهمية مطلقة، حيث يمكن تليق أية مصلحة قد تدعم القسر القانوني وربطها بمجال يتعلق بالنفس. وهذا الإصرار على

مناوئة الأبوية، وكأنه فى آخر معاقله، هو ما يقيد حكمه النهائي، بعكس الغرض
الأصلى لدراسته، بأن "الليبرالية الأكثر معقولة" هى:

كل المبادئ الأساسية التى تجيز القسر (مبدأ الإيذاء
والإساءة، والأبوية القانونية، والأخلاقية القانونية)
والمبادئ الفرعية (مثل النزعة المحافظة الأخلاقية،
والنزعة الأخلاقية الصارمة، ومبدأ الاستغلال،
والكمالية القانونية) والأسباب الرسمية التى تتصل فى
بعض الأحيان على الأقل (بتبرير تقييد الحرية). وقد
يبلغ بى الحال حد القول بأنها جميعاً أسباب رسمية
تتصل باستمرار بالموضوع، وإن كانت فى العادة قليلة
الأهمية.^(٨)

الواضح من هذه التصريحات أن مزايا فاينبرج الخاصة بالصرامة والأمانة
أجبرته أثناء كتابة هذه المجموعة الرائعة من المجلدات على التخلي عن الموقف
الليبرالى الذى بدأ به. وموقفه النهائي أسوأ من ذلك؛ فليس فى المجلد الأخير شيء
ضد الأخلاقية القانونية، والنزعة المحافظة، والنزعة الكمالية، يبرر الأهمية
للانتهائية أو المطلقة التى يعطيها فاينبرج للسيادة الشخصية. وعلى أية حال، فإنه
فى أية رؤية تقبل تنوع القيم المطلقة، أو تقبل أن تكون المصلحة البشرية فى
السيادة أو الاستقلال مجرد مصلحة واحدة من بين مصالح كثيرة، لن تفوق السيادة
الشخصية كل ما عداها من سيادة باستمرار. والحجة الوحيدة التى يقدمها فاينبرج
تأييداً لوضع السيادة الشخصية المطلق هو أنه

بدون هذا الملمح المكمل سوف تكون الليبرالية عرضة
للهجوم على نحو لا يقاوم، إلى حد أنها سوف تتغاضى
عن المطالب الليبرالية القائمة على أسس ليبرالية
مطلقة.^(٩)

هذه الحجة ليست ضعيفة فقط لأنها تحتمل إلى الليبراليين الملتزمين بالفعل فحسب، أو لأنها تتسق بشكل يدعو للشك مع تعريف فاينبرج الأقل دقة لليبرالية باعتبارها افتراضاً مؤيداً للحرية قابلاً للإلغاء بصورة عامة، إنها تُضعف موقفه بالإشارة إلى أنه ما إن يبلغ الفكر الليبرالي درجة التعقيد التي عليها في عرضه المستفيض للنموذج الميلي حتى يكون له أثر ضار بالذات.

ينتج محو الليبرالية لذاتها هذا الواضح في الفصول الختامية من كتاب فاينبرج، ويعقب انهيار مشروعه الأصلي، عن الحكمة التعددية - التي تطورت بعمق في فكر أشعيا برلين - القائلة بأن تنوع الاعتبارات الكبير له علاقة بمسائل خاصة بتقييد الحرية لا يفوق أى منها سائر المسائل. وتقوى وجهة النظر التعددية حين يُعترف بأن تعزيز الاستقلال الشخصي، على سبيل المثال، قد يعتمد على وجود الثقافة العامة أو المشتركة التي تقدم للفاعل مجموعة من الخيارات. إلا أن الحفاظ على مثل هذه الثقافة يسلم القانون إلى سياسات أخلاقية وكمالية من النوع الذى من المؤكد أن يعارضه فاينبرج. ولن تكون تلك مجرد سياسات غير قسرية خاصة بالدعم أو التعليم تتعدى مجال نقاش فاينبرج، وإنما (في بعض الأحيان على الأقل) سياسات للحظر القانوني. (ربما تدخل سياسات تجريم المخدرات المسببة للإلحاح إلى حد كبير ضمن هذه الفئة حيثما يمكن تفعيلها ولا تكون ذات تكلفة كبيرة في نواح أخرى.) وكذلك قد يبرر الاهتمام باستقلال الفاعل إلى حد كبير الإجراءات التي من هذا النوع بصورة مستقلة عن إسهامها في حفظ الثقافة المشتركة التي يمكن أن تتم داخلها اختيارات جديرة بالاهتمام. وسوف يقبل التعددي، الذى لا بد أن يقاومه الليبرالي العقائدي من نوع فاينبرج، أن تعزيز القيم الليبرالية مثل الاستقلال يشمل في بعض الأحيان تبني سياسات تعدد لا ليبرالية من حيث كونها تكبح السيادة الشخصية. وكأى مكون من مكونات الرفاهة البشرية، يعد الاستقلال المصلحة التي تعزز كأحسن ما يكون التعزيز في بعض الأحيان حين يكون مفيداً، ويكون منشؤه تلك الظروف التي تقيد.

محو الليبرالية لذاتها الواضح فى دراسة فاينبرج غريب على التراث الميلى الذى يمثله كتابه. ومن الواضح فى كتاب جوزيف راز العظيم "أخلاق الحرية"^(١٠) *The Morality of Freedom*، أن السمة البارزة لتقييد حرية المبادئ الأبوية والكمالية، وإسهام الثقافة العامة الذى لا يمكن الاستغناء عنه فى الاستقلال الشخصى، واستحالة حياد الدولة فيما يخص تعزيز الفضيلة والتحقيق الإيجابى للقدرات البشرية، يجرى عرضها بشكل واضح؛ ففى حالة راز، تمحو الليبرالية نفسها بواسطة النقد الذاتى الذى يظهر فيه المجتمع الليبرالى فى النهاية على أنه الوحيد من بين مجموعة من الأنظمة التى ربما يزدهر فيها البشر. وعند كلا المفكرين اللذين يشكل كتاباهما معاً علامة المد المرتفع الخاصة بالتتظير الليبرالى الحديث، تم التخلّى عن مشروع إقامة أساس مقنع عالمياً لليبرالية والرجوع عن محاولة صياغة مبادئ محددة ونهائية بشكل فريد أو تقييدها تقييداً صارماً. وبعد أن باتت الليبرالية بلا أساس وبلا مضمون، نجدها تتسم بسمّة من سمات قطة تشيسير^(٩)، حيث أصبحت شبحاً خفياً بعد أن كانت يوماً مبدأً تنب فيه الحياة.

يعود الفضل لدراسة فاينبرج فى إعطاء الليبرالية مضموناً ينبع فقط من توافقه الجدل الأكاديمى الحديث، فى مقابل من يسعون بشعارات المساواة والحقوق الأساسية الجوفاء، حيث كان عليه أن يعيد النظرية الليبرالية إلى البحث الحكيم والنزاهة الخاص بالقضايا الجوهرية. وإذا كان لابد لدراسته من إثبات أنها تأبين لليبرالية الميلى أو أنها مثال آخر لمحو الليبرالية لذاتها، فهى تظل إنجازاً ضخماً، يتسم بالدقة والوقار، وكتاباً يقدم إسهاماً دائماً للفلسفة القانونية والسياسية.

(٩) راجع هامش ص ١٥٨. (المترجم)

نهاية التاريخ .. أم نهاية الليبرالية؟

من البديهي أن الاشتراكية قد ماتت، ومن المفارقة أنها باقية كمذهب فى حالة أشد ما تكون نشاطاً ليس فى باريس، حيث عانت من مصير أشد سوءاً من التزييف من خلال تحولها بشكل كامل إلى أمر غير لائق بالعصر، أو فى لندن، حيث تخطى عنها حزب العمال، وإنما فى جامعات أمريكا الرأسمالية، حيث أيديولوجيا الطبقة الأكاديمية الأمريكية المميزة. ولكن الاشتراكية ماتت كأوضح ما يكون وبطريقة لا رجعة فيها داخل الكتلة الشيوعية. فهناك تجاوزت الجلاسنوست أكثر آمال المعادين للشيوعية جموحاً فى تشويه سمعة مؤسسات التخطيط المركزى وفى إلقاء الضوء بطريقة رائعة على مشاكل النظام السوفييتى المستعصية.

ولكن بم ينذر انهيار الاشتراكية كعقيدة سياسية بالنسبة لمستقبل الحياة والفكر السياسيين؟ فى مقال استغزائى استقبل استقبالاً حسناً بعنوان "نهاية التاريخ"،^(١) أعلن فرانسيس فوكوياما بصوت رؤيوى أن فشل الاشتراكية يعنى

نصراً مبيناً للليبرالية الاقتصادية والسياسية ونهاية تطور البشرية الأيديولوجى وتعميم للديمقراطية الليبرالية الغربية باعتبارها الشكل النهائى للحكم البشرى.

تكررت بطبيعة الحال فى الفكر الغربى نبوءة أن التاريخ البشرى على وشك الانتهاء وأن حقبة تاريخية جديدة توشك أن تبدأ. ومن سخريّة القدر غير المتعمدة أن ينظر إلى مقال فوكوياما باعتباره إسهاماً فى مشروع تبرير علمانى للعدالة الإلهية كان فلاسفة عصر التنوير الفرنسى قد طرحوه، ولكن جرت محاولات نشطه لوضعه موضع التطبيق فى سياق النسق الخاص بالفكر الملاكسى الذى يتصور فوكوياما بحق أنه يشهد الآن لحظة انحداره الأخيرة. ومع ذلك فمن

الصعب على أية حال فهم الأساس الذى تقوم عليه تلك الثقة التى يبديها فوكوياما بشأن الدور التاريخى للديمقراطية الليبرالية فى الوصول بالتاريخ إلى نهايته السعيدة. فهذه الثقة لا يمكن أن تكون انعكاساً للفلسفة السياسية الليبرالية التى من الواضح أنها محفوفة بالمخاطر. وفى كتابى الأخير "الليبراليات: مقالات فى الفلسفة السياسية"^(٢) Liberalisms: Essays in Political Philosophy وخاصة فى ملحقه "بعد الليبرالية"، قلت إنه بالرغم من سيطرة الليبرالية الكاسحة فى الفلسفة الأنجلو أمريكية، فهى لم تتجح قط فى بيان أن المؤسسات الديمقراطية الليبرالية ضرورية بشكل فريد للعدالة والمصلحة البشرية؛ فقد فشلت الفلسفة السياسية الليبرالية بكل أشكالها - النفعية أو التعاقدية أو باعتبارها نظرية حقوق - فى ترسيخ أساسها الجوهري، وهو أن الديمقراطية الليبرالية هى الشكل الوحيد للحكم البشرى الذى يجيزه المنطق والأخلاق. وهى لذلك لا تقدم دعماً عقلانياً للدين السياسى لطبقة المتقنين المعاصرة والذى يجمع بين العبادة الوجدانية للبشرية والولع الطائفى بالإصلاح السياسى.

وليس لدينا أى سبب يجعلنا نأسف على الحالة المفجعة التى وصلت إليها الفلسفة السياسية الليبرالية. فالليبراليون ملتزمون بمشروع ضخم ينكر حقيقة شديدة الوضوح، وهى أن هناك أنواعاً متباينة من أشكال الحكم المشروعة التى ازدهر فى ظلها البشر وربما لا يزالون يأملون فى الازدهار. فمن ذا الذى يشك فى أن البشر ازدهروا فى ظل المؤسسات الإقطاعية فى عالم العصور الوسطى المسيحى؟ أو فى ظل حكومة إنجلترا الإليزابيثية الملكية؟ وقد اكتسب الخطاب الليبرالى بسبب كبتة لهذه الحقيقة الواضحة ما عليه الآن من حدة وعدم تسامح، بل وطابعه الذى يكاد يتسم بالسوسوسة. وأثناء السعى لبناء أيديولوجيا ليبرالية، يجرب المنظرّون الليبراليون ما قد يزرون أنه مستحيل. فهم يكافحون لمنح الموافقة الرسمية الخاصة بالسلطة العالمية للممارسات المحلية التى ورثوها. وقد اعترف ضمناً بسخف هذا المشروع فى الواقع واحد من أبرع المفكرين الليبراليين فى هذا البلد، وهو جون رولز، حين أوضح فى كتابه الأخير أنه يهدف فقط إلى تقديم عرض فلسفى

متماسك لتراث تاريخي بعينه ولمقدماته المنطقية، هو تراث الديمقراطية الدستورية (الأمريكي؟).

فإذا لم يكن بوسع حالة الفلسفة الليبرالية توضيح توقع فوكوياما الواصل بالنهاية السعيدة، فمن أين ينبع هذا التوقع؟ إنه توقع لا يعبر على الأرجح عن الفلسفة السياسية بل عن فلسفة التاريخ، وهى الفلسفة التى تسيطر عليها فكرة أن الديمقراطية الليبرالية هى نهاية التاريخ، حيث يُعترف بأنماط الحكم الأخرى على أنها سلسلة من الخطوات تسبق الوصول إليها، أو الانحراف عنها، كخط نهاية.

القدر الضئيل من الحقيقة فى هذا التفسير للتاريخ يكمن فقط فى أن تنمية المجتمع المدنى - وهو المجتمع الذى تكون فيه معظم المؤسسات مستقلة عن الدولة رغم تمتعها بحماية القانون - يساعد على تمكين الحضارة الحديثة من إعادة إنتاج نفسها. وبدون هذه المؤسسات - كالملكية الخاصة والحرية التعاقدية تحت مظلة من حكم القانون - تتحدر المجتمعات الحديثة باستمرار نحو الفقر والهمجية. فالمجتمع المدنى هو منبث اقتصاد السوق وفيه يبدو التاريخ والنظرية وكأنهما شرطان لتحقيق الرفاهية والحرية فى العالم الحديث. وربما تكون تلك هى الحقيقة التى تتعلمها القيادة السوفييتية فى الوقت الراهن، بعد أن شنت طوال ما يزيد على السبعين عامًا حربًا على كل المجتمعات المدنية التى وقعت داخل نطاق نفوذها. وهى ذات الحقيقة التى بدأ الأصوليون الإيرانيون فى قبولها، وإن كان على مضض، حيث يتراجعون الآن عن موقفهم التقليدى من أن الدولة الحديثة يمكن أن تحكم حكمًا حصرًا من خلال أوامر الشريعة الإسلامية. وهى الحقيقة التى سوف تصبح واضحة وموجعة فى وضوحها بالنسبة للساليينيين المسنين فى الصين الشيوعية، حين تجبرهم الظروف على إدراك الدمار الاقتصادى الذى يمكن أن ينجم عن أى محاولة لحبس المجتمع المدنى الناشئ فى سترة ضيقة strait jacket شمولية يعاد تفصيلها من جديد.

ومع ذلك فالقول بأنه لا يمكن لدولة حديثة أن تجدد نفسها بدرجة معقولة من الرفاهة ما لم تكن بها مؤسسات المجتمع المدنى هو قول بعيد كل البعد عن التسليم

بأن الديمقراطية الليبرالية هي "الشكل النهائي للحكم البشرى". فالمجتمعات المدنية تتخذ أشكالاً وهيئات كثيرة ويمكن أن تزدهر في ظل مجموعة مختلفة من الأنظمة الحاكمة. فالمجتمعات المدنية الاستبدادية في شرق آسيا - كوريا الجنوبية وتايوان وسنغافورة - جمعت بين النجاح الاقتصادي وحماية معظم الحريات الشخصية في ظل حكم القانون، دون أن تتبنى كل عناصر الديمقراطية الليبرالية.

أو لنأمل حالة اليابان، التي كان معلم فوكوياما، الباحث الهيجلي ألكسندر كوييف Alexandre Kojève، محقاً في اعترافه بأنها الاستثناء الرئيسي في اتجاه التناغم أو التمييط homogenization الكوني. فمن المؤكد أن اليابان أصبحت ثقافة استهلاكية، وباتت مؤسساتها السياسية ديمقراطية ليبرالية. إلا أن العقود المهمة في تحديث اليابان كانت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وقد تولد التحديث داخلياً ولم يفرض من الخارج، والأمر الفريد هو أن اليابانيين نجحوا في أن يطعموا أصل الثقافة التقليديّة الذي لم ينكسر بمؤسسات المجتمع المدني الحديث. وكانت نتيجة ذلك أن اليابان ظهرت في العقدين الأخيرين باعتبارها قوة كونية عظمى، ولا بد أن تصبح طوعاً أو كرهاً (شاعت أم أبت) قوة عظمى في وقت قريب من القرن المقبل. وقد تحقق ذلك دون أي التزام عميق بالدستور الذي فرض على اليابان في نهاية الحرب العالمية الثانية، ومن المؤكد أنه تحقق كذلك من غير دعم الأفكار والقيم المفترض أنها تعزز مؤسسات السوق في الغرب، كالنزعة الفردية أو النزعة الكلية أو الحقوق الطبيعية أو المسيحية اليهودية أو أفكار التقدم.

نبين نماذج شرق آسيا كيف أنه بالإمكان إعادة إنتاج المنجزات الغربية، بل وتجاوزها، دون أي قبول لـ "الفكرة الغربية" التي يتحدث عنها فوكوياما حين يشير إلى "انتصار الغرب". ولا يقدم انهيار الشيوعية الحالي على النمط السوفيتي أي دعم أفضل لمقولة فوكوياما. فالهدف المعلن لسياسات الإصلاح التوعم للسوفييتيين، البريسترويك والجلاسنوست، هو تحطيم القالب الشمولي وتشكيل المجتمع المدني من جديد. إلا أنه حتى في حال نجاح سياسة الإصلاح السوفييتية، فمن غير المرجح أن تؤدي إلى انتصار الليبرالية الغربية. وما من جدوى في محاولة التنبؤ

بالتكلفة المستقبلية لإصلاح جورباتشوف. إلا أن للجلاسنوست الفضل فى تحقيق إنجاز لا بأس به بالفعل. فهى تكشف باستمرار عن تحطم المشروع الشمولى الذى بدأه لينين فى عام ١٩١٧. ويبدأ هذا المشروع، الذى ألمح إليه لينين فى قوله "لابد أن نكون مهندسين للأرواح"، والخاص بتدمير الهويات التقليدية للبشر الواقعين فى نطاق نفوذه وإعادة بنائهم باعتبارهم نوعاً بشرياً اشتراكياً جديداً. وبعد مواصلة هذا المشروع الشمولى بقسوة وبلا رحمة على امتداد جيلين فى حرب لم تتوقف ضد الدين والأسرة والقومية، أظهرت الجلاسنوست فشله الهائل. وبينما تخرج شعوب الاتحاد السوفيتى من ظلال الشمولية، فإنها تعلن عن نفسها، ليس باعتبارها نوعاً من البشرية الاشتراكية (أو الليبرالية)، بل كأوكرانيين أو بلطيقين، كاثوليك أو مسلمين، حاملين الهويات القومية بطريقة لم تتل منها عقود من التلقين الشمولى. وتكشف أشكال الحياة القومية والدينية التى تعيد تأكيد نفسها فى الاتحاد السوفيتى عن كذب الفكرة الشمولية (التي ردها ما لا يحصى عددهم من الليبراليين الغربيين) التى تقول إن بالإمكان إعادة تشكيل البشر بناء على ما تمليه الأيديولوجيا العقلانية. ومع ذلك فقد تكون الهويات القومية لشعوب الاتحاد السوفيتى أصبح - وأقوى من تلك التى فى كثير من الدول الغربية، حيث كان لأشكال من التلقين أكثر مهارة أثراً أشد إزعاجاً فى جعل أشكال الحياة التقليدية متفسخة.

أوضح ما كشفت عنه الجلاسنوست هو كذب المشروع الشمولى لإعادة تشكيل الطبيعة البشرية، وهذا على وجه الدقة ما يدحض كذلك ما يقوله فوكوياما. فإذا لم تكن شعوب الكتلة السوفيتية التى فرضت نفسها حديثاً أنواعاً من الإنسان السوفيتى *Homo sovieticus*، فلن تكون معتقداتها السياسية مشتركة فى شئ مع الليبرالية العقلانية والمساواتية التى سادت الحياة الأمريكية طوال خمسين عاماً. فهى تعترف، وتعترف هى نفسها، ليس على أنها مشتركون وبنائعون فى الأسواق، ولا حاملو حقوق واستحقاقات، بل من حيث كونها عضواً فى أمة أو كنيسة. وهى قد تشترك فى رغبة عامة شديدة فى التحرر من النظام السوفيتى، ولكن هذا هو كل ما تشترك فيه؛ ذلك أن كل شعب من شعوب الكتلة السوفيتية يضرر مطالب

خاصة، ذات طابع إقليمي أو غير ذلك، مما يدخله فى صراع مع سائر الشعوب. ولهذا السبب فإنه من المحتم أن يصاحب أفول النظام السوفييتى تزايد الصراعات العرقية والقومية، تمامًا كالتنوع الذى يتكون منه التاريخ باستمرار. ولا شك فى أن هذه الصراعات هى إلى حد ما ميراث الستالينية، حيث كان ستالين هو من قام بترحيل الشعوب بقسوة وأعاد توطينها دون مراعاة لتاريخها أو ثقافتها. ولكن هذه الصراعات تجسد كذلك عداوات وولاءات قديمة تظهر من جديد على السطح بعد عقود من القمع الشمولى. وإذن، ليس ما نشهده فى الاتحاد السوفييتى هو نهاية التاريخ، بل استئنافه، وعلى نمط تقليدى بلا جدال.

تشير كل الأدلة إلى أننا نعود القهقرى إلى حقبة تاريخية من الناحية الكلاسيكية، ولا نتحرك إلى الأمام نحو عصر ما بعد تاريخى فارغ يتسم بالهلوسة تنبأ به مقال فوكوياما. فالعصر الذى نعيشه يتضاءل فيه بسرعة تأثير الأيديولوجيا السياسية، الليبرالية مثلها مثل الماركسية، على الأحداث، وتتصارع فيه القوى الأقدم والأكثر أصالة، القومية والدينية والأصولية وربما عما قريب المalthusian، مع بعضها البعض. ولو عدنا إلى الوراء، فقد يتضح كذلك أن الفترة الساكنة المستقطبة للأيديولوجيا، أى الفترة التى بين الحرب العالمية الأولى والوقت الراهن، كانت هى فترة الضلال والانحراف.

إذا تفكك الاتحاد السوفييتى بالفعل، فلن تكون هذه الكارثة المفيدة إيداناً ببدء عصر الانسجام ما بعد التاريخى، بل العودة إلى مجال التاريخ التقليدى، وهو مجال منافسات القوى الكبرى والدبلوماسية السرية والمطالب التحررية والحروب. وسرعان ما نرى رؤيا السلام الدائم بين الدول الليبرالية الذى راودت الفكر الغربى، على الأقل منذ أن أعطاها إيمانويل كانط صيغتها المنهجية، على ما هى عليه دائماً، أى السراب الذى يلهينا فحسب عن العمل الحقيقى الخاص بفن إدارة الدولة فى عالم يتسم على الدول بالعناد والفوضى.

وتعد مقولة فوكوياما المتألفة، والتى تتم عن عمق فى التفكير، أحد أعراض نفوذ الليبرالية المهيمن فى الفكر الأمريكى. فالأفكار والافتراضات الليبرالية على

قدر كبير من الإقناع فى الحياة الفكرية الأمريكية، ونفوذها مهيم على الخطاب العام إلى درجة تأثيره المحتمل، وإلى حد كبير فى بعض الأحيان، على صوغ الفكر غير الليبرالى، ناهيك عن التعبير عنه بحرية. وقد عززت سيطرة الأيديولوجيا الليبرالية من وجود مناطق عمياء كثيرة فى الفهم الأمريكى للعالم الحقيقى تعد معوقة للسياسة إلى حد كبير.

يمنع الولع بالحكومة المفتحة، على النحو الذى يرمز إليه قانون حرية المعلومات، وإشراف الكونجرس، والاحترام الذى يحظى به تسريب المعلومات، الولايات المتحدة من المشاركة مرة أخرى فى أية عملية سرية كبيرة. وتثير سيطرة النفوذ الإعلامى المنتشر فى كل مكان على الحياة العامة شكًا خطيرًا فى قدرة الولايات المتحدة على شن أية حرب أكبر من غزو جرينادا أو أطول منها زمنًا، أو أفدح خسائر مما تكبدته فيها. وأدت المساواتية فى التعليم، مقرونة ببرامج العمل الإيجابى التافهة المعوقة، إلى تدنى درجة المهارات فى أمريكا التى تتميز بمساحتها الشاسعة. (تأمل أنه بينما يكون الطفل الأمريكى واليابانى فى سن السادسة متشابهين تقريبًا فى قدرتهما على استيعاب الرياضيات mathematical abilities، تزيد قدرة الطفل اليابانى المتوسط فى هذا المجال على قدرة نظيره الأمريكى بنسبة واحد بالمائة فى سن الثامنة عشرة.)

فى مجالات كثيرة أخرى، أثبتت الأيديولوجيا فى أمريكا أنها عدو للمجتمع المدنى وليست صديقًا له. فقد أجازت الليبرالية، فى تعبيرها داخل حركة تحرير المرأة الراديكالية وسياسة العمل الإيجابى، غزو الخصوصية، وتقييد حرية الارتباط، وتآكل الحرية التعاقدية. وبسبب التخريب الذى ألحقته الأيديولوجيا الليبرالية بالمجتمع المدنى، أصبحت أمريكا فى الواقع أكثر بيروقراطية وقوانين، وأقل تسامحًا، وأكثر انقسامًا، ومجتمعًا أكثر دولانية statist من أية ديمقراطية حديثة أخرى، حيث بددت إرث المجتمع المدنى التاريخى الذى قام عليه التفوق الأمريكى فى العالم. فالأيديولوجيا الليبرالية تضمن العمى عن الأخطار التى أحدثتها الليبرالية ذاتها. باختصار، فإن الخطر على أمريكا هو أنه بما أنها تواجه

تدهورًا اقتصاديًا نسبيًا، قد يكون مطلقًا عما قريب، مع وجود وباء إجرامى لا يمكن السيطرة عليه، ووجود المؤسسات السياسية الضعيفة وربما المشلولة، فسوف تتجرف أكثر فأكثر إلى العزلة والاضطراب. وفى أسوأ الأحوال، ستواجه أمريكا تحولاً إلى نوع برازيلي الأصل، حيث يكون لها وضع القوة الإقليمية غير المؤثرة وليس القوة العظمى الكونية.

بصورة عامة، تكثر الاحتمالات الخطرة فى التكهّنات الخاصة بالمستقبل. فقد قال الفيلسوف الإنجليزي المحافظ مايكل أوكشوت إن معرفتنا بما يأخذنا إليه التاريخ مثل معرفتنا بمستقبل موضات القبعات. وربما كان هناك أمران فقط ربما أمكننا التأكّد منهما بقدر معقول. أول هذين الأمرين هو أن أيام الليبرالية معدودة؛ فالليبرالية، خاصة بالشكل الذى تحكم به السياسة فى الولايات المتحدة، غير مجهزة للتعامل مع مآزق العالم الجديدة التى تعود فيها الولاءات والعداوات القديمة للحياة من جديد على نطاق واسع.

إننا نعرف ما يلى على الأقل؛ فلن ينتهى التاريخ برحيل الليبرالية، مثلما لم ينته بانهاية الشيوعية. والأمر الثانى المتأكدون منه هو أنه ما من سبب لدينا كى نتوقع أن يكون مستقبلنا مختلفاً اختلافاً واضحاً عن ماضينا؛ فالتاريخ البشرى كما عرفناه عبارة عن تعاقب الأمور الطارئة والكوارث والانقطاعات العارضة وصولاً إلى السلام والحضارة. وإذا كان هذا هو الحال، فهناك على الأقل مصيبة سوف ننجو منها بالتأكيد، هى الاكتئاب والملل الذى يسببه احتمال نهاية التاريخ.

أكتوبر ١٩٨٩

الباب الثالث

تساؤلات

الفصل الثامن عشر

سياسة التنوع الثقافي

فى عام ١٩٤٦، كتب الفيلسوف المجرى الرائع الذى قوبل بالإهمال أوريل كولناى Aurel Kolnai عن إمبراطورية هابسبورج:

لم يكن لدى النمسا الإمبراطورية، شأنها شأن سويسرا،
"أقليات"، بالرغم من التفاوت العددي لقومياتهما
المختلفة، لأنه لم تكن فيهما أمة حاكمة.^(١)

أبدأ تأملاتى بهذه الفكرة، حيث يبدو لى أنها تجسد حلاً ممكناً للمشكلة التى تكتنف جزءاً كبيراً من الفكرة والممارسة السياسيين المعاصرين. وقد يحدد المشكلة التى فى ذهنى، بشكل مؤقت على الأقل، هذا السؤال: ما هى الأشكال السياسية التى تتناسب كأحسن ما يكون مع ظرف المجتمع الذى يتسم بتعددية ثقافية ضخمة؟ وينبغي أن ينشأ هذا السؤال نشوءاً طبيعياً حين نبحث جذّة ظرفنا.

نعيش جميعاً تقريباً فى مجتمعات لا يوحدها أى تراث ثقافى وحيد، بل نحتوى على مجموعة من التقاليد وأساليب الحياة. وتؤوى مدننا الكبيرة جيوباً شاسعة من الحياة التقليدية، جاء بها فى الغالب المهاجرون الجدد، فى الوقت الذى ترعى فيه الأوساط البوهيمية الليبرالية حيث يحكم السلوك الذوق والأفضلية وليس أى نظام من الأعراف الراسخة. ونجد داخل معظم الدول الحديثة أشكالاً من الحياة الأسرية القائمة على الحب الرومانسى وعلى الزواج المرتب. ونقابل، كل منا فى حياته اليومية، من تتخلل العقيدة الدينية إحساسهم بالحياة، وهؤلاء الذين يرونها أمراً خارجاً عن الموضوع لا يكاد يُدرك بالعقل. وتضم مجتمعاتنا تنوعاً لانهائياً (مشكالياً kaleidoscopic) من المواقف تجاه النشاط الجنسى sexuality والجنس (النوع) والموت والظرف البشرى، بل إنها تؤوى تنوعاً هائلاً من الموارد

العرقية وأساليب الحياة. وهذا هو الطرف الذى يعلن فيه المجتمع عن تنوع القيم والرؤى الكلية التى من الممكن أن تكون لامتكافئة، وهو ما يوصف فى الغالب بأنه التعددية الثقافية التى اعتقد أنها ينبغى أن تكون على رأس الأجندة السياسية للدول الحديثة. ومع ذلك، فمع أنه كثيرًا ما يشار إلى حقيقة التنوع الثقافى، فنادراً ما نبحث الآثار السياسية المترتبة عليه. واعتقد أننا نجد سبب هذا الإهمال فى المبدأ الذى يشترك فى الإيمان به معظم الفكر السياسى. وهذا المبدأ الجديد، أو البدعة - تلك البدعة التى تقول إن الأنظمة السياسية ينبغى أن تجسد الهوية الثقافية الخاصة بالمجتمعات المتجانسة أو تعبر عنها - هى ما أسعى إلى مهاجمته وتقويضه خلال عرض هذه التأملات.

على المستوى الأكثر تجردًا وجوهرياً، تتصل المسألة التى أعالجها بالطريقة التى يجب أن ننصوّر بها الذات البشرية human subject، وما هى الآثار المترتبة على النظام العملى للتصور ذى الأساس الراسخ للموضوع. فعلى الجانب السلبي أو النقدي، فإن همى هو كشف افتراض خاص بالذات البشرية تشترك فى تبنيه النظريات السياسية التى تسيطر على المشهد المعاصر وإسقاط هذا الافتراض. وهو افتراض يتعلق بالهوية أو الذاتية subjecthood التى تحرك كل الأشكال السائدة للبرالية والنزعة المحافظة والاشتراكية، وهو ما أرغب فى وصفه بأنه خاطئ فى النظرية وضار فى التطبيق. وهذا الافتراض - أى افتراض أن أنواع الهوية البشرية، ما لم تكن بالكامل بُنى للممارسة السياسية، فإنه ينبغى لها رغم ذلك أن تتعكس أو تتطبع فى مؤسسات النظام السياسى الأساسية - يُطرح بطرق شتى فى رؤى سياسية مختلفة يوجد فيها.

فى بعض الرؤى يكون دور المؤسسات السياسية هو دعم الهويات المتهاوية، ومداواة الجروح التى أحدثها التغير الثقافى فى التراث الراسخ، بينما يكون المشروع فى غيرها هو تشكيل هويات جديدة باستخدام السلطة السياسية. والواقع أن مشروع تشكيل صور جديدة من الهوية البشرية من خلال الممارسة السياسية هو الشكل المعاصر البارز لهذه البدعة الجديدة، وهو موجود فى الكثير من أنواع

الليبرالية الراهنة. إلا أن شكله الأشد وضوحًا والأكثر فظاظًا يوجد في الماركسية، وفي المقام الأول في ذلك النوع من الماركسية الذي خطه لينين بعقريّة انتهازية. ويرى ماركس، كما يرى لينين وأتباع ماركس كافة، الأشكال التاريخية للهوية البشرية، كما يعبر عنها في تقاليد طرق التفكير الشعبية الخاصة بالتقافات الموروثة، على أنه لا يمكن بحال من الأحوال اعتبارها تعبيرات عن الطبيعة والقدرة الإبداعية البشرية. وعوضاً عن ذلك، فإنه محكوم على كل أشكال الحياة التي وجد فيها البشر هوياتهم حتى الآن بأنها مصادفات وظلال تلقىها بُنى الإنتاج الأساسية. وفي هذه الرؤية الاختزالية reductionist تبدو كل المنجزات الثقافية المختلفة للبشرية ظواهر مصاحبة وانعكاسات عابرة للتغيرات التي تحدث في القاعدة الاقتصادية للمجتمع البشري. ونحن جميعاً على علم بهذا الكلام، قل أو كثر. ولكن الجانب الإيجابي والخرافي (الميثولوجي) للمادية التاريخية الماركسية^(٢) أقل وضوحاً، وأقل شيوعاً في التعليق عليها. إنه التصور الماركسي للطبيعة البشرية الحقيقية والجوهرية على أنه يجري إخفاؤها وحجبها، وإحباطها وتشويهها بواسطة الأشكال التاريخية كافة التي عاش فيها البشر في يوم من الأيام.

الناس في العالم الحقيقي للتاريخ البشري ليسوا نماذج مثالية للنوع البشري، بل هم ممفصلون articulators لأساليب الحياة المحددة التي تعكس ظروفهم وتعبّر عن هويتهم المميزة وتمنحها لهم في آن واحد. وفي المقابل، تسعى الشيوعية الماركسية إلى محو الموروثات الثقافية للبشرية، وهي بذلك تسعى أيضاً للحيلولة دون أقوى منجزات العالم الحديث لمصلحة الهوية الخرافية، أي هوية الإنسانية العالمية. وكون هذه الخرافة - خرافة الماهية البشرية المثالية من الدين والأسرة والمحلية وكل حوادث الزمان، المطهرة من الصراع والمحررة من المصادفة - خرافة روحية (غنوصية Gnostic) وليست مسيحية أو يهودية لا أهمية لها هنا إلا لإلقاء الضوء على حقيقة أن الطابع شبه الديني للماركسية اللينينية، والذي جرى التعليق عليه في ألف قول أكاديمي مبتذل، قابل للمناقشة إلى حد بعيد جداً. وتكمن خصوصية الماركسية، بشكلها البدائي ونسختها السوفييتية المطورة، في دمجها

الطموح الروحي (أو الغنوصي) بالادعاء العلمى. وإذا كانت الماركسية ديناً، فهى كذلك فقط إذا ما اعتبرنا أن الإيمان بالقوى الخفية والنيو صوفية - وهى أشكال حديثة للفكر السحري تسعى إلى الحد من المأساة واللغز من خلال نوع من المعرفة الروحية العقلانية - نوع من الديانات.

تلتزم الأنثروبولوجيا الفلسفية الماركسية برؤية تقول إن أشكال الهوية البشرية التى حققت إدراكاً تاريخياً ملموساً تعد انحرافات ووقائع قد لا يمكن تحاشيها أثناء نمو القدرات الإنتاجية البشرية، ولكنها رغم ذلك وقائع تخفى الجوهر البشرى بدلاً من أن تكشفه. فالرجال والنساء ليسوا، كما يُفترض أن يكونوا، بولنديين أو إسبان أو إنجليز أو سكوتلنديين وليسوا كاثوليك أو يهوداً أو مسلمين. إنهم رجال ونساء فحسب، وأمثلة للنوع البشرى اكتسبت هوية ثقافية اصطناعية من خلال مصادفة الانتماء إلى طبقة معينة فى حقبة تاريخية معينة. وينتج عن هذه الأنثروبولوجيا الماهيوية أن كل إدراكات الهوية البشرية - فى الدين والفن والتراث الثقافى - غريبة عن إدراك الجوهر البشرى ومعادية له، غير أنها مفيدة فى تعزيز اتساع الإنتاج وبالتالي فى تعزيز الظروف الاقتصادية الضرورية للمجتمع الشيوعى.

يجب ألا نفترض للحظة أن هذه الأنثروبولوجيا الفلسفية الماركسية غير متورطة فى الممارسة الشيوعية. إنها عنصر أساسى فى الماركسية اللينينية لدرجة أنها حين تزول لن تكون البشرية الشيوعية مثل أية بشرية عرفها التاريخ. فسوف تُمحي كل الصلات الثقافية التى منحت الناس الحقيقين هوياتهم، وسوف لا يبقى غير البشرية التقليدية. ومن بين مقولاتى الأساسية أن البشرية التقليدية التى سوف تظهر على المسرح التاريخى لا وجود لها ولا تدل على شيء فى الواقع، وهو عكس ما تقوله الماركسية. ولهذا السبب لم تكن النتيجة العملية للسياسة الشيوعية هى تحرير الناس من الهويات الثقافية الاصطناعية والقمعية، بل شن الحرب فقط على الهويات التى تمتلكها ذواتهم.

ربما تجدر الإشارة إلى أن البُطلان العملى للتصورات الماركسية الخاصة بالإنسان الاشتراكى مثبت فى ظاهرة الوطنية الغريبة المُرَحَّلة التى ربما نلاحظها

فى أجيال طبقة المتقنين اليساريين الغربيين. فقد تبنت هذه الجماعات الاتحاد السوفييتى، ومن بعده الصين، باعتباره بؤرة الحاجات الخاصة بالولاء الذى أنكره فى أنفسهم من خلال تبرنتهم من ولاءاتهم الموروثة. وكانت النتيجة وطنية اصطناعية تحول الولاء فيها إلى مجتمع ودولة بعيدين وخياليين إلى حد كبير. واعتقد أنه استنادًا فقط إلى هذه الوطنية المُرَحَّلة أو الاصطناعية يمكننا فهم الكثير من التفاهات التى فى التصورات الفكرية الغربية الخاصة بالنظام السوفييتى. وصور النظام السوفييتى المغايرة للواقع التى نجدها فى أعمال برنارد شو Shaw وويبز Webbs، وأراجون Aragon وسارتر Sartre يمكن تفسيرها تفسيرًا جزئيًا على الأقل من ناحية مطالب الحاجة المكبوتة إلى ولاء وطنى وانتماء جماعى. وليست هذه الظاهرة ذات أهمية تاريخية فحسب. فنحن بحاجة إلى تذكير أنفسنا بأنه ربما يكون قصر عهد نظام بول بوت Pol Pot، وهزيمته على أيدي القوات القيتنامية المحتلة التى يساندها الاتحاد السوفييتى، هو فقط ما يفسر عدم وصف الأوساط الأكاديمية له عادة فى الوقت الراهن من ناحية تحطيم المعتقدات والمؤسسات التقليدية والتجديد فى التخطيط الحضرى.

هنا قد نقوم باستعراض سريع للسياسة الشيوعية، بدءًا بالعودة إلى جانب مهمل فى نظام ماركس، هو باعته المعادى للحدائق؛ فقد ورث ماركس من هيجل تصورًا ذاتيًا للحدائق، ولكن هذا التصور كان فى حالة ماركس مجرد خداع للذات. فعلى عكس هيجل، الذى قبل تعقد المجتمع المعاصر وسيطرة روح الفردية عليه باعتباره قدرًا تاريخيًا، أعلى ماركس من شأن النموذج المثالى - الشيوعى - الذى يقوم مضمونه على إنكار معظم الملامح المميزة للثقافة الحديثة. وبذلك نجد أن نفس الأشياء التى تميز المجتمع المذنى أحسن ما يكون - مثل التقسيم الموسع للعمل، والنظام المعقد لتراتب المكانة، وتنوع التقاليد الثقافية - تجبر جميعها على الاختفاء فى الشيوعية، ومعها مؤسسات المال وتسعير السوق التى لا يمكن للمجتمع الصناعى (فى الواقع) إعادة إنتاج نفسه بدونها. والأمر الأكثر أهمية هو أن الطابع الأساسى للعصر الحديث - وهو الفرد المستقل الذى تتاح له حرية الوصول إلى

مجموعة من أشكال الحياة وأنماط الفكر - سوف يختفى فى المجتمع الشيوعى الذى قمع تجربة الصراع الأخلاقى والمعاناة الفكرية. ذلك أنه حسبما نذكر من تكهنات "الأيدولوجيا الألمانية" The German Ideology (الذى كتبه ماركس وإنجلز فى عام ١٨٤٦ ونُشر لأول مرة عام ١٩٣٢)، سوف تكون الفلسفة والفن - وهما النشاطان الأساسيان التى يمكن فىهما للإنسان الحديث استكشاف مفارقات ظرفه والسعى إلى تعيين حدوده - أمرًا زائد على الحاجة بموجب تذيب مركز اهتمامها التاريخى، وهو الفرد البشرى، واستيعاب هذا الفرد فى حياة مشاعية communal جديدة.

التزمت النظرية الماركسية دائما بمحو التعبير الحديث عن الهوية البشرية باعتبارها فردية. ولكنها كانت تهدف باستمرار، حينذاك، إلى القضاء على تلك الأشكال الباقية من الهوية الثقافية التى تحتفظ بالإحساس ما قبل الحديث بالفردية؛ لذلك فهى أيضًا نظرية شيوعية. وحين وصل البلاشفة إلى السلطة أعلنوا الحرب على تقاليد روسيا المحلية التى لم تكن حتى ذلك الوقت قد فقدت أيًا من ضرورات الحاجة إليها. وكان هدفهم هو إحداث قطيعة مع الماضى، كى يفرضوا ظهور نظام جديد لا يكون فيه للهوية القومية، وغيرها من أشكال الهوية الثقافية التى كانت موجودة فى العالم القديم، أى دور تقوم به. وربما يكون هذا الهدف هو أفضل ما يفسر الحرب الاقتصادية المعوقة على الفلاحين الروس والأوكرانيين فى الثلاثينيات، ويعلل إلى حد كبير الإبادة الجماعية الشيوعية لهؤلاء الناس باعتبارهم من الكالموك.

من المهم جدًا التعرف على عداة الشيوعية السوفييتية للتقاليد الروسية، لأن ذلك هو ما يُكذَّب التفسير الغربى (والقومى الشرق أوروبى) السائد للنظام السوفييتى باعتباره استمرارًا لتراث الاستبداد الموسكوفى تحت راية جديدة. وهذا التفسير - الذى يمكن بموجبه تجميع الثقافات السياسية فى ثنائيات، المدنى والاستبدادى، والديمقراطى والظالم، حيث تصنّف الثقافة الروسية على أنها استبداد شبه شرقى - هو ما يُستعان به عند الكلام عن "الإمبراطورية الأخيرة" أو

"القياصرة الجدد". ويحول تصنيف أنماط أنظمة الحكم هذا دون رؤيتنا للنظام السوفييتي الذي ليس بحال من الأحوال (مثلته مثل "ألمانيا الاشتراكية الوطنية") استبداداً تقليدياً يزيد بأي قدر على الاستبداد الشرقي.

تَهْمَل الحكمة التقليدية بين الباحثين الغربيين، أثناء سعيهم لتعليل أهوال النظام السوفييتي باعتبارها من موروثات التراث الروسي الهمجي، دور النظرية الماركسية في تشكيل النظام السوفييتي وإعادة إنتاجه^(٢) والعداء الشديد لكل من تراث الشعب الروسي ومنجزاته. والحقيقة أن هناك بعض نقاط التشابه بين ما يُسمى في زماننا بالإمبراطورية الروسية وإمبراطوريات أوروبا في القرن التاسع عشر. وهي لا تفيد الشعب الروسي، الذي لا يزال من بين أفقر الأمم في النظام السوفييتي، ولا حتى النخبة السوفييتية، التي تعد أعظم امتيازاتها فرصة الفرار إلى الخارج. ونادراً ما يدرك المراقبون الغربيون طبيعة الحداثة الأساسية الخاصة بالنظام الشمولي السوفييتي عند إسقاطهم مفاهيم الماضي وصوره على الواقع السوفييتي. في الوقت نفسه، لم يضع البلاشفة عند إتلافهم تقاليد الحياة الروسية، وهو ما ينطوي على نوع من المفارقة، أساساً متيناً للتطور الحديث بحق. وأثناء محو البلاشفة للثقافة المدنية التي كانت سائدة خلال العقود الأخيرة من القيصرية، أخرجوا روسيا عن مسار الحداثة الحقيقية إلى طريق غريب وغير واقعي تَحَقَّقَ بمقتضاه بعض أبرز جوانب العالم الحديث بشكل عنيد ورهيب.

يعد الاتحاد السوفييتي من منظور ماركس ولينين فشلاً مزدوجاً. فهو لم يحقق الخيال المعادي للحداثة فيما يتعلق بشكل الحياة المشاعية التي تختفي فيها الفردية، بل تسبب في إعادة ميلاد شرسة لطابع من الفترة الحديثة المبكرة، وهو الفرد الهوبزي الذي يرى كل علاقة اجتماعية عملاً من أعمال المبادلة. وهذا الطابع الهوبزي هو "الإنسان السوفييتي" Homo Sovieticus الحقيقي. وفي الوقت نفسه فإن الحياة الاجتماعية الحقيقية الباقية في الاتحاد السوفييتي حياة تؤكد فيها تقاليد العالم القديم المحطمة - تقاليد التدين والولاء الثقافي والحب الرومانسي - في مواجهة سلطة الدولة السوفييتية التي لا يمكن إزاحتها. وفيما يتعلق بالإنسان

السوفييتي نفسه، فهو شكل فريد من صنع السلطة السوفييتية وليس له وجود خارجها.^(٤) ولذلك فإن هذا الإنسان السوفييتي كذبة، حتى في حقيقته الهوبزية، لأنه مجرد تزييف دارج للطابع اليائس الذي صوره مؤلف كتاب "الويثان". ومع ذلك فهو النتيجة الوحيدة لمشروع لينين البشع الذي أعلن بتباه واضح أن البلاشفة سوف يصبحون مهندسي أرواح، وهى نتيجة من الحقارة والتفاهة بحيث تبرز ملاحظة كولاكوشكى حين قال: "هكذا يستيقظ بروميثيوس من حلم السلطة على نحو مخز مثل جريجور سامسا Gregor Samsa فى رواية كافكا "التحول"^(٥) Metamorphosis".^(٥)

علام نلنا النتائج المفجعة للمشروع الماركسى لتشكيل الهوية البشرية العالمية المثالية، المجرد من كل ارتباطات محلية وتاريخية، عن طبيعة الفردية البشرية؟ بأكثر التعبيرات بساطة، يمكن رؤية تاريخ الممارسة الشيوعية على أنها دحض ذاتي للأنثروبولوجيا الفلسفية الماركسية. فبعد سبعين عامًا من الثورة البلشفية، لا يزال معظم رعايا النظام السوفييتي يعرفون هوياتهم استنادا إلى أسس دينية وقومية، وليس طبقية أو سياسية. فهم بولنديون وأوكرانيون ومسلمون ومسيحيون، وسيظلون كذلك. وينبغي أن يفقدنا الأثر الضار للممارسة الشيوعية إلى التخلي عن كل تنظير خاص بالمجتمع البشرى يعامل الهويات التاريخية والثقافية التى يضمها على أنها تنويعات غير مشروعة أو محلية فحسب لفكرة البشرية الشاملة.

البشر حيوانات محدّدة لذواتها إلى حد كبير جدًا؛ فهم يختلفون بالتحديد عن الأنواع الحيوانية الأخرى فى قدرتهم إلى حد ما على تشكيل هوياتهم بأنفسهم، ويعنى هذا أن الهوية الشخصية بالنسبة للبشر ليست حقيقة طبيعية، بل هى شيء من صنع الثقافة. فنحن كما نحن، ليس لأن الطبيعة صنعتنا على هذا النحو، وإنما لأننا (والضمير "نا" هنا يشمل أسلافنا كذلك) صنعنا أنفسنا بالشكل الذى هى عليه. وإهمال هذه الحقيقة أو كبتها هو ما يؤدى إلى تبرير ضار لتفاهات الفكر

(٥) هناك ترجمات أخرى لاسم هذه الرواية منها "المسخ" و"الاستمساخ". (المترجم)

والممارسة العنصريين. وإذا كانت هويات الأشخاص اصطناعية وليست طبيعية، وإذا كانت تتفاوت داخل القيود العريضة التي تفرضها موهبتنا البيولوجية وتكشف عن تنوع غنى للأشكال والأنواع، فحينئذ يجب رفض أى تصور ما هيوى أو طبيعى للنوع البشرى باعتباره تصوراً زائفاً ومشوشاً. فنحن نترك مع البشر داخل حيز التنوع مختلف المظاهر الذى يقدمون به أنفسهم لبعضهم البعض.

لتصور البشر على أنهم مخلوقات محدّدة جزئياً لذاتها أثر مهم على التنظير المعاصر الذى يتسع كثيراً نتيجة لتأثيره على الماركسية. فهو يتقاطع على الأقل مع أشكال الليبرالية الغربية السائدة التى تعتمد بالكامل على القصة الخيالية الفلسفية الخاصة بالفردية المثالية. ويعنى هذا أنها جميعاً وجدت تنظيراتها الخاصة بتصور للذات البشرية يكون أساس الهوية والقدرات الأخلاقية فيه ليس الميراث الأخلاقى أو التراث الثقافى وإنما السمات الكلية للبشرية. غير أن فكرة الفردية البشرية الكلية، التى هى ملامح الليبراليات السائدة فى الوقت الراهن، تسيء تصوير خلاصة تجربتنا باعتبارها حقيقة كلية. وعلى النقيض من المجتمعات الأخرى الأقدم عهداً، فإن تراتبات المكانة فى مجتمعنا قابلة للاختراق، والأدوار معقدة ومتضاربة فى كثير من الأحيان، والمراقبة الاجتماعية للسلوك الشخصى منقطعة وضعيفة. والواقع أن ملامح ثقافتنا هذه هى موضع فخرنا، وهى أجزاء من حريتنا (باعتبار أنها شروط لقيم الاستقلال الشخصى والخصوصية اللذين نقدرهما). إن تعقد الشبكات الاجتماعية التى يتحرك داخلها كل منا والتى ليس بوسع أى منها، أو من الطوائف الأخلاقية المرتبطة بها، ادعاء اكتمال حياتنا أو ولاننا بها فى يوم من الأيام، هى مصدر الفكرة الليبرالية الخاصة بالفرد المستقل فى تجربتنا المشتركة.

الفرد الليبرالى بيننا، وإلى حد ما فى كل مجتمع مسته الحداثة، واقع تاريخى وإنجاز ثقافى ربما أثنى من أى إنجاز ورثتنا إياه الحضارة الأوروبية. وعلى هذا الأساس يصبح من غير المعقول إنكار الواقع التاريخى للفردية الليبرالية. غير أن تحويل هذا الأمر إلى نظرية كلية - أو جعله، على طريقة عصر التنوير، نهاية

التاريخ - يعنى بيع الأوهام. إن الاعتراف بالفردية الليبرالية باعتبارها خلاصة التجربة الحديثة، وبالتالي الاعتراف بتاريخية الليبرالية ذاتها، يعنى التخلي عن ادعاءات الليبرالية العقائدية الخاصة بالمشروعية الكلية. إلا أننا حين نفهم الفردية الليبرالية على أنها الترجمة المناسبة لتجربتنا كحداثيين، نتخلى فى ذات الوقت عن المشروع واضح الحدائة (أو التتوير) الخاص بوضع أسس لليبرالية أو مبادئ كلية للعقل المستقل. ونحن لا نفكك الفرد باعترافاً بحدائة الفرد الليبرالى المحددة زمنياً (فى اللغة الاصطلاحية أو الفكر الحديث)، وإنما نستهل شكلاً للفردية ما بعد الحديثة الواعية كل الوعى بخصوصيتها التاريخية، وهى مفارقة أعود إليها بعد قليل.

تكنم قوة الفلسفة المحافظة فى إصرارها على تذكيرنا بالطابع المحلى لتجربتنا الخاصة بالفردية. فهى تبذل الرؤية الهلاوسية للبشرية المثالية وتعيدنا إلى وجهة النظر الأضيّق، ولكن الأهم، الخاصة بالبشر الحقيقيين، بكل فروقها وتنوعها. وللفكر المحافظ قيمة لا تقدر فى تصحيح وهم أننا أنفس مجردة من أملاكها أو لا يعوقها شيء، وذوات ذات سيادة تتحرك بحرية، وقد أبعدت عن كل عُرف اجتماعى وليست وارثة لأى تراث. إذن فالفلسفة المحافظة تتضمن نقداً حاسماً، ليس فقط فيما يخص ضلالات الماركسية الضخمة، بل فيما يخص كذلك أخطاء الليبرالية المهيمنة الأقل حجماً ولكن ليست بالضرورة الأكثر صحة. ويمكن أن نلتقط من بين الفكر المحافظ نقداً مدمراً لليبرالية يعبر عنه كتاب ج.س. ميل "عن الحرية"، حيث جُمعت المفاهيم غير المنتقدة والمعيبة للاستقلال والفردية مع العداء الذى تحكمه الوسواس للتراث والعرف، لتقدم لنا ليبرالية تعزز فيها الغطرسة العقلانية، والفردية المنحررة من كل القوانين والمعايير، وديانة الإنسانية العاطفية، بعضها البعض وتقويه.

تعتمد ليبرالية ميل المتضمنة فى مؤلفه "عن الحرية" على إهمال التراث الثقافى باعتباره منشأ الفردية البشرية، وقد أثمرت هذا الاقتراح السخيف الخاص بتتظير الاستقلال (وممارسته) باعتباره استقلالاً عن التراث، وليس تنويعاً على

تقاليد بعينها. وتبعدنا ليبرالية "عن الحرية" - التى قد لا تكون الليبرالية الوحيدة، ومن المؤكد أنها، كما قلت فى موضع آخر،^(٦) ليست أكثر الليبراليات فى كتابات ميل قابلية للتبرير - عن حقيقة أن الاستقلال والفردية يزدادان قوة وحجمًا، ليس فى المجتمع ما بعد التقليدى، بل فى المجتمع الذى يضم الكثير من التقاليد التى يمكن للأفراد التحرك فيما بينها بحرية، ولكن مع وضع كل منها تقييدًا للرأى على ممارسيه.

للمجتمع الذى تمجده الليبرالية الميلية - وهى الليبرالية التى خرجت من عباءتها كل الليبراليات السائدة فى الوقت الراهن - شكل خاص ليس فى حقيقته أى نوع من أنواع المجتمع التعددى. إنه مجتمع تحكمه نخبة من صناعات الرأى - نسخة ميل العلمانية من طبقة المثقفين clerisy^(*) عند كوليردج Coleridge - تدافع دفاعًا عنيدًا عن نموذج متحيز ضيق للفردية العقلانية والنزعة التقدمية. وفى هذه الرؤية الذاتية المحدودة تصبح التقاليد عوائق وعقبات فى سبيل الفردية، وليست وسائل يمكنها البقاء فيها بمفردها والتعبير عن نفسها، ويكون التنوع الموروث من الأساليب وطرق المعيشة الشعبية حديقة من الأعشاب الضارة التى يجب التخلص منها بدلاً من استكشافها والتمتع بها. ونرى هذا بوضوح عند ج.س. ميل نفسه الذى يقول ساخراً إن "أحدًا لا يفترض أنه من الأفيد لأى من أبناء بريتانى أو اللباسك ... أن يكون (فرنسيًا) بدلاً من الجلوس عابساً على جباله، تلك البقايا شبه المنوحشة من العصور الماضية التى تدور فى مداره الذهنى الصغير"، حيث يعبر بذلك عن احتقاره للشعوب الصغيرة والأقليات الثقافية، الأمر الذى يشترك فيه مع ماركس.

تعد الليبرالية الميلية، على الصعيدين النظرى والتطبيقي، قوة داعمة للتجانس الثقافى ومضادة للتنوع، وهو اتجاه سياسى يهيمه التقدم أكثر مما تهيمه

(*) Clerisy هو الاصطلاح الذى سكه كوليردج ليعنى الطبقة المثقفة التى تضم (بصورة أو بأخرى) موظفى الدولة من المسؤولين عن الحفاظ على التراث القومى ونشره. وكان يجرى تطوير دور هذه الطبقة - مركزيتها وأهميتها بالنسبة للدولة القومية - بطرق شتى، نظرية وعملية، على امتداد القرن التاسع عشر. وعادة ما كان يحدث ذلك بإشارة صريحة إلى كوليردج. (المترجم)

الحرية. ولا يعنى التقدم هنا إزالة غير محسوبة للطاقات البشرية، بل فرض مخطط حياة يجعل من أهواء ومصادر قلق الطبقة المثقفة الأوروبية فى أواخر القرن التاسع عشر أمراً مقررًا على الجميع. وكانت الليبرالية الميلية فى تجلياتها السياسية فى زماننا برنامجاً للتمائل الثقافى cultural conformity، حيث تجرى معاملة الكثير من التنوع الموروث الخاصة بمجتمعنا على أنه انحراف عن الأعراف الضيقة والخانقة الخاصة بهامبستيد Hampstead و بلومزبرى Bloomsbury. وطموح الليبرالية الميلية فى خلق عالم اجتماعى خال من العجر أو الحسيديين(*)^(٥) يجرى فيه استيعاب الثقافات المهاجرة على وجه السرعة وفى ظل أعراف برجوازية اختفت منها فضيلتا تنظيم العمل والاعتماد على النفس، هو نوع من المجتمع البوهيمى الذى قد تكون استحالة تحقيقه من الناحية العملية نعمة من النعم.

مع ذلك فإن استحالة الهدف لا تجعل السعى إلى تحقيقه أقل ضرراً. ونتيجة للسمة الجدلية التى ينطوى عليها المنطق الداخلى لليبرالية السائدة فى زماننا، فقد ردت على تهديد التجانس الثقافى، الذى هو خصم جهودها الذى لا يقهر، بتبنى شكل آخر من الإمبريالية الثقافية يتم فيها الحفاظ على بقايا التقاليد المسحوقة كمشاهد مسلية للاستهلاك العام فى جيتوهات مدعمة. وبهذه الطريقة أشك فى ضرورة فهمنا للحماس الليبرالى لسياسات التمييز الإيجابى، باعتباره اعترافاً غير متعمد جاء متأخراً عن مواعده بالدمار الذى أحدثته السياسات الليبرالية الخاصة بالهندسة الاجتماعية فى مجتمعاتنا. (من الأمثلة التى تحضرنى هنا: تدمير مجتمعات الطبقة العاملة فى بريطانيا بواسطة سياسات الإسكان، والمجتمعات السوداء بواسطة البرامج المتجددة الحضرية فى الولايات المتحدة.) وهذا الاعتراف غير الواعى بأثر الليبرالية الحديثة، الذى يُحدث التسوية والتماثل، هو كذلك ما يفسر إلى حد ما تجاوزات التعددية الثقافية الغربية، ذلك الشكل الشائع هذه الأيام من النزعة الأبوية التى تهدف إلى تحنيط الآثار الميتة أو التى تُحضر للتقاليد المطمورة أو المحبوسة وحفظ بقاياها كمشاهد عامة للتسلية. وسوف أحاول فيما بعد

(*) أتباع الحركة الحسيدية اليهودية التى ظهرت فى بولندا فى القرن الثامن عشر. (المترجم)

إثبات أن هذا الولع بالتعدد الثقافي هو في حقيقته نقيض لاحترام التنوع الثقافي. وهنا أود التأكيد على أن كوارث السياسة الليبرالية الحديثة شرور تنساب بعناد من أية ليبرالية، مثل ليبرالية جون ستيوارت ميل، تسعى إلى تحقيق الهيمنة السياسية للفرد الليبرالي بدلاً من استهداف نظام سياسى يمكن أن تشارك فيه مجموعات متباينة من أشكال الحياة، بما في ذلك حياة الفرد الليبرالي.

تكمُن فضيلة الفكر المحافظ ونجاحه في القضاء على تجاوزات الفردية الليبرالية، وفي إصراره على أن صور الحياة التي نرثها تشكل هوياتنا ولا تعوقها. في الوقت نفسه فإنه عادة، أو غالباً، ما ينشأ النقد المحافظ للفردية المثالية الخاصة بالنظرية الليبرالية في تصور النفس البشرية وفي وصفة النظام السياسى التي يمكن بيان أنها معيبة أصلاً. وينطلق المُنظَرُ المحافظ، شأنه في ذلك شأن الناقد الجماعي communitarian اليسارى لليبرالية، بلا تروٍ من حقيقة أننا لسنا نوات غير معوّقة، أو محرّرة من الجسد، إلى الافتراض المختلف، بل الواضح في زيفه، بأننا نوات في وضع جوهرى، أو ينبغى أن نكون كذلك؛ أى أننا (وأنا هنا أفسر مصطلح النظرية الجماعية الحديثة^(٧)) نوات ترسم حدودها العضوية في الجماعة الأخلاقية وتتعرض في مؤسسات نظام سياسى واحد. وهذا هو الاعتقاد الذى يشترك فيه المُنظَرُونَ الجماعيون اليساريون، مثل ساندل، والمحافظون الهيجليون، مثل سكروتون Scruton،^(٨) ويرى أن الحياة الأخلاقية تزدهر فقط حين تتشكل الهويات الشخصية بالكامل بأن تصبح جزءاً لا يتجزأ من جماعة أخلاقية واحدة، بل وأن تطالب هذه الجماعات بحماية النظام السياسى الذى تكون، أو ينبغى أن تكون، متساوية معه في الامتداد، ومؤهلة للحصول على هذه الحماية. وكنت قد أشرت إلى هذا الاعتقاد حين تحدثت عن تلك البدعة الحديثة باعتبارها هدف لأفكارى. ويعبّر عن هذا الاعتقاد فى أبسط صوره بأنه تعبير عن نزعة قومية وصفها أشعيا برلين بوضوح لا مثيل له بقوله:

الوحدة البشرية الأساسية التى تتحقق فيها طبيعة
الإنسان تحققاً تاماً ليست الفرد، أو الارتباط الطوعى

الذى يمكن حله أو تغييره أو التخلي عنه وقتما يشاء المرء، بل الأمة؛ ذلك أنه يجب أن يعود الفضل فى حياة الوحدات التابعة، وهى الأسرة والقبيلة والعشيرة والإقليم، إلى خلق الأمة والحفاظ عليها، حيث إن طبيعتها والغرض منها، وما يسمى فى العادة مدلولها، مستمد من طبيعتها وأغراضها، وذلك لأن هذه الأمور لا يكشفها التحليل العقلانى وإنما إدراك خاص يجب ألا يكون واعياً تماماً، للعلاقة الفريدة التى تربط البشر الأفراد فى الكل العضوى غير القابل للانحلال والتحليل الذى ربطه بيرك بالمجتمع، وربطه روسو بالناس، وربطه هيجل بالدولة.^(٩)

الاعتقاد بأن النظام السياسى يفترض تضامناً أخلاقياً عميقاً، وافترض أن هويات الأشخاص تحددها، أو ينبغى أن تحددها، عضويتها فى جماعة أخلاقية واحدة وإلا كانت مشوهة أو غريبة، ليس قاصراً على التنظير قومى النزعة. بل هى معتقدات وافتراسات تحرك معظم الفكر وتبرز بروزاً خاصاً فى النقد الحديث للبيرالية.

لقد اعترفت بحقيقة مهمة فى نقد النقد المحافظ والجماعى للبيرالية الذى يركز على ما فى التصور اللبيرالى السائد للذات البشرية من ضعف. ولكنى أرغب، على عكس النزعة المحافظة السائدة حالياً بتنوعياتها المختلفة، فى إثبات أنها، ببعدها عن الواقع التاريخى، تشى بإحداث ضرر كبير فى شكل من أشكال الفكر يسعى بحق إلى إعلاء تفاصيل الممارسة الملموسة على كليات التنظير المثالى المضللة. ويمكن بيان أن التصور المحافظ الجماعى للذات المحدد موقعها تحديداً جوهرياً لا ينطبق على الممارسة الحديثة وعلى النموذج الذى هو فى أحسن الأحوال إطار مقيد. وبداية، يمكننا رؤية ذلك حين نتأمل تجربتنا. فإن أيّا منا لا

تعرّفه عضويته فى جماعة واحدة أو شكل واحد من أشكال الحياة الأخلاقية. لقد 'رُضعنا لبن الكثير من المرضعات'، كما يقول فولك جريفيل Fulke Greville، ونحن ورثة الكثير من التقاليد الفكرية والثقافية المميزة، والمتضاربة فى بعض الأحيان. وليست التقاليد التى نحن ورثة لها وحدات بلا نوافذ، أو كيانات تتمتع بالاكتمال الذاتى لكل منها شكله المميز والمفرد حيث تتواجد معاً (كالحصى) دون أن يكون بينها تفاعل، بل هى بالأحرى موشورات يعكس كل منها الضوء الصادر عن التقاليد الأخرى المحيطة به، وتلقى علينا مجتمعةً فى كل منا نمطاً متغيراً من الألوان. ويعطى تنوع وتناقض ميراثنا الثقافى لهوياتنا جانباً من التعقد والتعددية لا يقوم على المصادفة، بل هو جزء جوهري منها (إن جاز لنا قول ذلك). وعلى أية حال فنحن نرى أن القدرة على تصور أنفسنا بطرق مختلفة، وإضمار مشروعات ورؤى متنافرة، وتشكيل أفكارنا وحياتنا بمقولات ومفاهيم مختلفة، أمر أصيل فى هويتنا باعتبارنا كائنات انعكاسية.

من الممكن صياغة هذه النقطة بعبارة أخرى؛ فتجربة الهامشية معروفة لنا جميعاً باعتبارها بعداً أصيلاً فى هويتنا. ولأننا ننتمى إلى الكثير من الجماعات والشبكات المختلفة فى الوقت نفسه، بل المتعارضة فى الكثير من الأحيان، فنحن لا ننتمى فعلياً انتماءً تاماً لأى منها. والقدرة على أن ننأى بأنفسنا عن أية علاقة أو ارتباط، وعلى تخيل أنفسنا وقد فصلنا أياً من التشابكات الكثيرة التى تدخل فى هوياتنا أو غيرناه، هى فى حد ذاتها عنصر أساسى من عناصر هويتنا. وحتى حين تشكلنا ارتباطاتنا، فنحن (ربما ليس كل الرجال والنساء) تشكلنا فى الوقت نفسه معرفتنا بأن بإمكاننا تغيير أى من هذه الارتباطات أو حلّه. والرغبة فى عكس ما هو قائم والسعى إلى كبت تجربة الهامشية يعد سعياً إلى تغيير طبيعتنا ذاتها

ومع ذلك فالرغبة فى تغيير طبيعتنا هى كذلك رغبة فى محو تاريخنا. فظرف التعقد الأخلاقى الذى أشرت إليه ليس أمراً جديداً من صنع التفسخ الحديث، بل هو ظاهرة تكشف عن نفسها فى الحياة الأوروبية على الأقل منذ العصور الوسطى. واعتقد أننا نجد قراءة دقيقة للتاريخ الأوروبى فى ملاحظة مايكل أوكشوت حين يقول:

من المؤكد أن الحث على فرض طابع التكافل المشترك أو الجماعى *solidarite commune* على الدولة ميل ملحوظ، ولكنه ليس ميلاً سائداً فى الخيال السياسى الأوروبي الحديث، ويمكن التعرف عليه بسهولة باعتباره من بقايا الرق الذى يلقى بالشعوب الأوروبية أن تخل منه خجلاً شديداً... فلم يجد قط أى أوروبى مدرك لميراثه من الفهم الأخلاقى أن بالإمكان إنكار المرغوبة العليا للارتباط المدنى بدون الشعور العميق بالذنب.^(١٠)

تفوق قراءة أوكشوت للتاريخ الأوروبى على أية قراءة قدماها المحافظون الجماعيون أمر تؤكد حتى مجرد نظرة سريعة على أبجديات تاريخ الدولة الأوروبية الحديثة. والحقيقة الواضحة هى أن القليل جداً من الدول الأوروبية هو الذى يتوافق مع أية جماعة قومية، إن كان منها ما هو كذلك. فالدولة ذات السيادة فى المملكة المتحدة هى على وجه التحديد مملكة تضم أربع أمم، وليست دولة قومية. وماذا تكون إسبانيا سوى أنها من صنع الملكية؟ ولكى لا نغفل النموذج المضاد، فلنتذكر أنه فى عام ١٨٧٠ أظهر استطلاع أجرى لتلاميذ المدارس الفرنسية أن أغلبهم عجزوا عن ذكر اسم الأمة التى يعيشون فيها، وذكروا بدلاً من ذلك اسم المنطقة أو الإقليم.^(١١) والاعتقاد بأن الوعى القومى ملمح من ملامح الشعوب الأوروبية راسخ منذ زمن بعيد هو فى واقع الأمر اعتقاد غير تاريخى، وهو لهذا السبب لا يتسم بالاعتدال إلى حد بعيد. إنه وهم من خلق نظرية خاطئة تفهم النظام السياسى بطريقة شبه طبيعية على أنه تعبير عن مجتمع قبلى الوجود، حين يفهم بدقة على أنه مسألة ولاء سياسى مطلق لصنع السلطة ذات السيادة. ومرة أخرى بوضح كولناى Kolnai ذلك بقوله:

ليس المجتمع الإنساني مكوناً من أمم... بنفس الطريقة المحددة التي يتكون بها من أفراد، أو من دول ذات سيادة. فتشكيلة القوميات زاخرة بالتأويلات والانتباسات والمناطق الغائمة. وينتج عن ذلك أن تصورات النزعة القومية (باعتبارها مبدأ كلياً)، وتصور وجود نظام "عادل" أو "طبيعي" للدول القومية - في الواقع وفي النظرية - مجرد يوتوبيا محضة. فلا يمكن أن يكون هناك نظام للدول ولا نظام للحدود لا يدخل فيه عامل الاعتبائية والاحتمال والمصادفة التاريخية. وادعاء "تنقية" جسم البشرية - شأنه في ذلك شأن كل المشروعات الأخرى الطبيعية النزعة أو شبه العقلانية التي تدعى وضع "مبادئ واضحة" يثبت عموماً أنها خادعة - ليس سوى دفع للاعتبائية إلى أقصى حد لها.^(١٢)

عزوت إلى الفكر المحافظ إضاءات عميقة في الهوية البشرية أهلها جزء كبير من الليبرالية. وهي إضاءات محافظة تنتظر إلى افكار حزب الهويج (والماركسية) الخاصة بطرق التفكير الشعبية التاريخية وأشكال الحياة الملموسة على أنها انحرافات_ أى باعتبارها حُجُب يجب البحث عما وراءها، أو (كما يقول ستيوارت هامبشير):

إنسان نظري مثالي يرتدى حلة كلاسيكية جديدة، كما في لوحات رينولدز Reynolds، كي يدل على أنه لا ينتمي إلى مكان أو زمان بعينه، (محاط بـ) الضوء السماوى للمشهد المثالى والكلاسيكى غير محدد الزمان الذى لا يمكن (فيه) للعقل إخباره بالطريقة التى ينبغى أن يتزوج بها أو التى ينبغى أن يتكلم بها مع أطفاله... أو يعطى الأولوية لولاء محلى على غيره^(١٣)

- بحيث تكون الفكرة نفسها سرابًا.

يعنى هذا أننى وجدت فى النزعة المحافظة الحقيقة المهمة التى تؤكد على أن التصورات الماركسية للإنسانية العالمية زائفة أو مشوشة وضارة عند التطبيق. وأريد الآن أن أعرض نقدًا آخر لأشكال النزعة المحافظة المعاصرة السائدة، وهى جماعية وغالبًا ما تكون قومية النزعة، وذلك من خلال محاولة رسم صورة أكثر إيجابية لنوع النظام السياسى الذى لا يعتمد على التضامن الأخلاقى قبلى الوجود. وافتراضى هو أنه فى فسيفساء التقاليد المعقدة، التى هى المجتمع الحديث، تبدو أية حكومة غير مهيأة بالقدر الكافى للقيام بدور الحارس أو الحامى لأى من التقاليد التى تتولى حمايتها. وليس بوسعها أن تدعى التعبير عن أية جماعة أخلاقية لها دعائم عميقة فى المجتمع، لأنه لا وجود لهذه الجماعة. وفى سياق كهذا تنحصر مهمة الدولة فى الإبقاء على ما يسميه أوكشوت الارتباط المدنى فى حالة جيدة، وذلك هو البناء القانونى الذى قد يتعايش فيه فى سلام ممارسو التقاليد المختلفة الذين لا يجمعهم غرض مشترك. وبسبب الرغبة الشديدة فى تحقيق الفعالية الحكومية المفرطة تبدو الدول الحديثة جميعها عرضة إلى حد كبير لصرف انتباهها عن هذه المهمة الحيوية. فكل مشكل وكل شر، بدءًا من إساءة استخدام المخدرات إلى التفكك الأسرى، ينظر إليه على أنه تهديد رهيب للنظام الراسخ الذى من واجب الحكومة حمايته. وعلى عكس هذا الإجحاف الحديث، سوف أورد ملاحظة فيتجنشتاين التى تقول إن محاولة دعم التراث المعتل من خلال الاحتياال المتعمد أشبه بمحاولة إصلاح بيت عنكبوت ممزق بيد مجردة. والاستعانة بسلطة الحكومة للتدخل فى مشاكل ليس لدى الحكومة حلول لها فيه منافاة للعقل إلى حد كبير. وما نراه من تجليات التفسخ المعاصر الذى ينزعج منه رأى المحافظ التقليدى لا يشكل فى الواقع خطورة على حياة المجتمع، وحبذا لو تركت السياسة المحافظة للمجتمع مهمة أن يرفع نفسه فى معظم الأمور. فمن المؤكد أن وسائل التجديد والإصلاح الذاتى فى المجتمع أكبر بكثير مما يمكن لعمل الحكومة المتداعى تبينه.

ويمكن المعنى الضمنى لهذه الرؤية الخاصة بطابع الدولة الحديثة فى ضرورة أن تكون الحكومة الحديثة (على عكس الحكمة التقليدية، الاشتراكية والمحافظة) حكومة صغيرة أو محدودة. فحيثما لا يكون التضامن الأخلاقى العميق متوافرا بالقدر الكافى، وحيثما يكن هناك تنوع ثقافى وليس مجتمعاً متساوياً متساوياً تماماً (كما هو حال المجتمعات الحديثة كافة)، يصبح دور الحكومة الأول والأخير هو الحفاظ على حرية الارتباط الاجتماعى فى ظل حكم القانون. والحرية التى يُحافظ عليها فى هذه الحالة هى حرية الفرد اللبيرالى، لكنها حرية تضمن بالتالى الحرية الثقافية، وهو الشرط الذى يتيح للأفراد، إن هم أرادوا ذلك، حرية استكشاف شكل الحياة الموروث والاختيار بينه وبين الهجرة عبر التراث إلى أسلوب حياة يفضلونه. و فى هذه الرؤية، يحمى التنوع الثقافى نظاماً سياسى يكفل حريات الاعتقاد، والمهنة، والتعاقد، والعمل التجارى. وليس شكل الحكومة المميز لهذا النظام السياسى هو الحالة الدنيا من النظرية المؤيدة لمبادئ الحرية، ولكنه شبيه بالدولة المقيدة الخاصة بالليبرالية الكلاسيكية. إنه شكل من أشكال الحكومة يتمتع كل فرد فيه، وبالتالي كل تراث ثقافى يتضمنه المجتمع، بقدر مساو من الحرية فى تطوير نفسه بالتوافق مع تمتع الآخرين بحرية مساوية فى أن يفعلوا الشيء نفسه.

هناك نقطتان يستحقان التوضيح بشأن تصور الحكومة هذا فى مجتمع يتميز بقدر كبير من التنوع الثقافى. النقطة الأولى هى أنه بناءً على وجهة النظر التى أعرضها فإن من واجب الحكومة احترام تنوع التقاليد الثقافية، وبالتالي السماح بظهور أشكال متنافسة وربما لامتكافئة من الازدهار البشرى، ولكن ليس من واجبها محاولة تأسيس التقاليد أو أساليب الحياة فى الجيوتوهات التى تمولها الدولة بالدعم. وبناءً على ذلك فإن النظام السياسى الذى أوصى به على طرفى نقيض من ذلك النظام الذى يروج له الداعون إلى التنوع الثقافى. ذلك أن هؤلاء، ممن تحركهم الكراهية الأخلاقية للتقاليد السائدة والافتتان التلصصى بالثقافات المطمورة أو المسحوقة، يسعون إلى تحصين تقاليد الأقليات داخل مؤسسات محمية وإلى منحهم امتيازات تعسفية.

هذه التعددية الثقافية زائفة ومدمرة لأنها تعبر عن اقتناع عنصرى بأن ثقافات الأقليات لا يمكن أن تحافظ على نفسها بدون الدعم الأبوى، ولأنها تسعى إلى الاستعاضة عن شكل من أشكال الإمبريالية الثقافية بآخر. (يوضح عدم حاجة ثقافات الأقليات هذه باستمرار إلى حماية سياسية تاريخ المهاجرين الهنود فى بريطانيا وتاريخ المهاجرين الصينيين واليابانيين فى الولايات المتحدة، حيث كانت المؤسسات الحكومية فى كل حالة من الحالتين عائقاً فى سبيل تقدم الأقليات وليس عوناً لها). بل كما يبين التاريخ المأساوى للسود الأمريكيين، فإن تلك الإجراءات الأبوية والرفاهة عادة ما تفيد فى الإجهاز على الحياة الأسرية والثقافية التراثية التى أصابها الإجحاف الاجتماعى والضائقة الاقتصادية بالضرر. ولو أمكن إنجاز النتيجة النهائية للتعددية الثقافية فسوف تكون فى واقع الأمر صورة منعكسة لنظام المزايا والانفصالية separatism التى يؤيدها المحافظون الاستبداديون، وهو ما يعنى باختصار تأسيس نوع من الفصل الثقافى العنصرى cultural apartheid.

لا تعنى ضرورة تبرؤ الحكومة من هوس التعددية الثقافية المعاصر أنه ينبغي لها أن تصبح دولة عَسَس. فقد تتصرف الحكومة التصرف الصحيح لتوفير المنافع العامة التى تقل عن الحاجة ومساعدة المحتاجين فى كفاحهم من أجل الحصول على الفرص والاستقلال. إلا أنه ينبغي على الحكومة بصورة عامة الامتناع عن إنتاج الفضائل التى تسعى إلى توليدها فى المجتمع. وفى مجال التعليم الحيوى، على سبيل المثال، هناك الكثير مما يشير إلى أننا نكون أفضل حالاً فى ظل نظام لخفض الضرائب والكوبونات، التى يمكن بها للأسر أن تعيل نفسها بشكل شخصى، مما نكون عليه فى وجود ذلك الكيان البيروقراطى الضخم من مدارس الدولة. ولم يلاحظ مؤيدو تعليم الدولة أن التوفير العام للتعليم كثيراً ما يولد مشاكل مستعصية، حيث يحتوى المجتمع، كما هو الحال عندنا، على أساليب حياة مختلفة ذات تصورات متعارضة للأسرة والإنجاز الشخصى. فالمسلم البريطانى المقيم فى أحياء لندن المزدهمة لا يرى نفس الرؤية الخاصة بدور التعليم التى يؤمن بها شخص إنسانى النزعة وعلمانى فى كنسنتون، ولا يمكن تحاشي أن النظام

التعليمى الذى تقدمه الدولة يصبح مجالاً لصراع سياسى تخسر فيه الأقليات الضعيفة أو غير المنظمة خسارة فادحة وينشغل التربويون فيه عن مهامهم الأساسية.

يُعدُّ القول بأن توفير الدولة للتعليم وصفة للقضاء على الصراع الاجتماعى وتسييس للحياة فى المجتمع متعدد الثقافات مثلاً للحقيقة العامة التى تقول إن توفير الحكومة للخدمات الاجتماعية لابد أن يولد ضغطاً فى اتجاه التجانس الثقافى الذى لا يكبح جماحه سوى ثمن الصراع السياسى الممتد. والمعنى الضمنى السياسى لهذه الحقيقة هو أن كلاً من الاستقرار الاجتماعى والحرية السياسية يصبحان فى وضع أفضل إذا انسحبت الحكومة من تلك الأنشطة وقَصَرَتْ تدخلها على تمويل الخيار الطوعى فى التعليم وفى غيره بالنسبة للأسر والأفراد من ذوى الموارد المالية الضئيلة. وكل سياسة حكيمة، من وجهة نظر المحافظين، يتعين عليها السير فى هذا الاتجاه. وتلك نقطة تتصل اتصالاً كبيراً بفكر المحافظين الواضح إهماله لحقيقة أن الآثار المدمرة للدولة المتعدية على الحرية والتراث جزء أصيل من وجودها نفسه ولا يُقضى عليها بصورة كبيرة حين تسوّلى الأحزاب ذات الميول المحافظة على آلة الدولة لبعض الوقت.

وتكمن إحدى نتائج وجهة النظر التى أعرضها فى أنه إذا كان لابد للحكومة من حماية مجموعة من التقاليد التى يتضمنها مجتمعنا، فينبغى عليها حينئذ ألا تحابى أيّاً منها بشكل خاص. وهذا بدوره يوحي بأنه ليس هناك ضمان لنجاح التقاليد وأشكال الحياة الراسخة فى إعادة إنتاج نفسها. وانسحاب الحكومة إلى وظائف محدودة ومحددة قد يُسرّع فى الواقع خطى التغير الثقافى فى بعض مجالات الحياة الاجتماعية. فعلى وجه التحديد، سوف يكون شكل حياة الفرد اللبيرالى فى النظام السياسى اللبيرالى الذى أوجزه هنا مجرد أسلوب حياة ضمن الكثير من أساليب الحياة، وليس هناك ما يضمن أنه سوف يحتفظ بالصدارة بين التقاليد الثقافية التى وجدت لها مأوى بيننا. غير أننا لسنا مضطرين للنظر إلى كل تغير اجتماعى باعتباره تقدماً كى نقبل فكرة أنه جاء كنتيجة حتمية للتقيد الصحيح

للسلطة الحكومية. وعلى الأرجح فإن التقاليد وأساليب الحياة التى تتطلب، لإعادة إنتاجها بنجاح من جانب الحكومة، ما هو أكثر من طلب الحماية من حكم القانون وإتاحة الفرص لأصحاب الموارد القليلة، لا تستحق البقاء.

ليس واجب الحكومة دعم الهويات المنهارة وتعزيزها، ومنح الهويات للأشخاص الذى يعانون من الاغتراب، أو بصورة عامة جعل العالم ملاذا للتقاليد الثقافية التى تُعرضها الحرية التى يحميها الارتباط المدنى للخطر. وليست مهمة الحكومة حماية التقاليد المنحصرة بحبس ممارستها فى محميات مؤسسية ممولة من أموال دافعى الضرائب. كان ذلك هو اتجاه الحكومات المتزايد فى سياستها المتبعة تجاه الأقليات فى الكثير من الدول الغربية. ولكن هذه هى السياسة الحمائية فيما يخص الحركات وأساليب الحياة الاجتماعية التى كان جون أندرسون John Anderson ينتقدها حين كتب مقاله البارز عن دولة الأرقاء.

من الواضح أن النقاش الذى طرحته يسير فى عكس اتجاه معظم الفكر المعاصر - الاشتراكي والليبرالى والمحافظ - من حيث حرمان الحكومة من الهوية الطبيعية الحافظة (أو المدمرة فى حالة الدول الشيوعية كافة والكثير من الدول الليبرالية). وقد ألححت، خلافاً مع مقولات الاشتراكية الماركسية، على النتائج المفجعة لمحاولة بناء هوية بشرية جديدة بواسطة الهندسة السياسية للأرواح. وعلى عكس النزعة المحافظة الجماعية والاستبدادية، قلت بأن تعقد التقاليد الأوروبية الذى طال أمده يجعل أى مشروع لاستخدام السلطة السياسية عاجزاً عن خلق أو حفظ الذات التى تحتل مكانة أساسية وأفاقها هى أفاق جماعة أخلاقية واحدة. وقلت بأن هذه النزعة المحافظة الرجعية تهمل مرونة التقاليد ومراوغتها بصورة عامة ، وهى تتجاهل بشكل أخص الواقع الحديث الذى تميز فيه نفسها من جديد باستمرار ، حيث تغيّر هيئة بعضها البعض أثناء ذلك.

انتقدت أيضاً ذلك الشكل من الليبرالية (الشكل المعاصر السائد) الذى يسعى من خلال الحكومة إلى أن يفرض على الجميع شكل الحياة الخاص بجزء من البرجوازية الغربية. ومع ذلك يتفق نقاشى مع تراث ليبرالى، أرسخ وأصح من ذلك

الذى كان سائدا منذ جون ستيوارت ميل، لا يرى الحكومة على أنها مقيّاتى لآى تصور محدّد للتقدم، بل على أنها توفر الإطار الذى قد تتنافس داخله أساليب الحياة والفكر المختلفة فى تعايش سلمى. وهذا التصور هو الذى يحرك عصر التنوير السكوتلندى وكتابات توكفيل وكونستان ويلهم بالكثير فى "أوراق فدرالية". وهذا التصور للحكومة المقيدة، الذى تعود أصوله إلى الليبرالية الكلاسيكية، هو ما أعتقد أنه الأكثر ملاءمة لظرفنا باعتبارنا أشخاصا يعيشون فى مجتمع لا يوحّده أى تراث منفرد. وأعتقد أنه تصور ينبغى دراسته دراسةً متأنية على يد المحافظين المولعين بالتفكير والتأمل والليبراليين الذين لم يفقدوا مهارتهم فى نقد الذات التى يفخرون بها.

يواجه التصور الذى أرغب فى التوصية به هنا مشاكل خطيرة تتبع جميعاً من حقيقة أنه يبدو معاكساً لروح العصر. فأولاً: ليس واضحاً نوع الأشكال المؤسسية الملائمة للدولة التى تحترم التنوع الثقافى ولا تسعى إلى دعم أى شكل محدد من أشكال الهوية الثقافية أو تجسيده. ولا يعد المثال الذى ضربته فى البداية عن ملكية هابسبورج، الذى من المؤكد أنه حمى عدداً لا بأس به من القوميات والتقاليد، مشجعاً لنا فى هذا الصدد. فالشعور المعاصر شديد العداء للمؤسسات الإمبراطورية، على الرغم من وضوح الحقيقة التاريخية القائلة بأن تحللها أو دمارها لازمتها الدكتاتورية أو القبلية. كما أن مثال سويسرا، الذى يورده كولاتى باعتباره دليلاً على إمكانية وجود العديد من الجماعات اللغوية والدينية المندمجة فى نظام سياسى واحد يقوم على لامركزية الوظائف الحكومية ومحليتها الموسعة، لا يبدو قابلاً للتصديق بسهولة. ويعتمد هذا النجاح فى إيواء جماعات شتى داخل نظام سياسى واحد فى سويسرا على التقاليد السياسية التى تعود إلى قرون خلت ولها أصولها التاريخية المميزة.

أثبت الحكم المحلى فى بريطانيا أنه أكثر عرضة لأن يستولى عليه المتطرفون من الحكومة القومية، وكان مسرحاً للكثير من الصراعات بين الأغلبية والأقليات العرقية والثقافية. وفى الولايات المتحدة كذلك لم يمنع جهاز الفدرالية

الضخم وتقسيم السلطات والمراجعة القضائية التسييس الشاسع للحياة الاجتماعية (وربما يسرته إلى حد كبير) عن طريق استغلال التناقض والاستعانة بالحقوق الدستورية التي لا يشكل مضمونها بناءً قويًا متماسكًا. وأخيرًا هناك خطر قائم في كل المشروعات غير العملية الخاصة بتفويض سلطات الحكومة الاتحادية أو الكونفدرالية، حيث أنها (فيما عدا بعض الحالات الاستثنائية، كما في سويسرا) تترك ارتباط الدول عرضة للغزو أو التدمير على أيدي المعتدين الخارجيين. لهذه الأسباب، فإننا نسير في طريق مسدود إن نحن افترضنا أنه يمكننا تشكيل مؤسسات سياسية تتناسب ظروف التنوع الثقافي بالجوء إلى الوسائل التقليدية الخاصة بتفويض السلطة وإضفاء الطابع المحلي التي فشلت في كل مكان تقريبًا.

هناك مشكلة أعمق في وجهة النظر التي أعرضها بخصوص العلاقة بين النظام السياسي والهوية الثقافية، تتعلق بمآزق الولاء. ومن الناحية التاريخية، فإن الأمثلة الناجحة على قدرة النظم السياسية على تجاوز الحاجة إلى التضامن الأخلاقي أو الجماعي كانت هي النظم الإمبراطورية (كما هو حال الرومان والهابسبورج)، أو المؤسسات الدينية (مثل مؤسسات العالمين المسيحي والإسلامي في العصور الوسطى إبان فترات اتسامهما بأكبر قدر من التسامح) أو غير ذلك من الملكيات، كما في حالة المملكة المتحدة التي تتطوى على مفارقة تاريخية على نحو رائع. ولا يتاح أي من مصادر الولاء هذه على نطاق واسع في الوقت الراهن. فلم تعد هناك إمبراطورية حقيقية، وهناك القليل من الملكيات، ومن نماذج النظام السياسي الديني التي بتنا للأسف نعرفها إلى حد كبير باعتبارها نماذج للأصولية المتطرفة والهمجية، مثل إيران. ويمكننا تجاوز ذلك. فالولاء للأنظمة الليبرالية، والتي لا تمتد جذورها إلى العقيدة الدينية، تفرضه عادةً خرافات علمانية لم يعد سوى القليل منا يأخذها مأخذ الجد. وبذلك فإن ما أبقى على الليبرالية في فرنسا وأمريكا هو التبرير التاريخي للعدالة الإلهية الخاص بعصر التنوير بما فيه من أساطير خاصة بالحقوق الطبيعية والتقدم الكوني. وهذه هي الخرافات نفسها التي تغمر الحداثة وتقدم مبررًا للمشروع الحديث الخاص بوضع أساس عقلاني

للحياة الأخلاقية والسياسية. وحين نتوقف عن الإيمان بها نكتسب السمات واضحة التناقض لما بعد الحدائين، ورثة منجزات الحدائة كافة، وليس بذورها الخرافية الكامنة. ومن منظور مشكلتي هنا، فإن السؤال الذى يطرح نفسه بشكل طبيعى هو: ما الذى يمكن أن يحافظ على نظام سياسى يحتضن الكثير من التقاليد وأشكالا مختلفة من الهوية البشرية، إذا كانت مصادر الولاء التقليدية والحديثة لمثل هذا النظام آخذة فى التناقض على نحو لا لبس فيه؟

أتناول هذه المسألة أملاً فى ألا تكون المعضلة التى نكتنفها من النوع البولندى المقدر لمن يخضعون للسيطرة الشيوعية أن يعانون منه، وهو نوع غير قابل للحل ولكن بلا خطورة. وأخطر هنا بتخمين أننا قد نقطع شوطاً ما فى سبيل حلها بالنظر خلفنا إلى بداية العصر الحديث، حيث يمكن فهم الكثير من معضلاتنا الراهنة بوضوح شديد فقدناه. وربما نلمح فى أعمال هوبز، الذى كتب لعصر من الحروب الدينية والحركات الهمجية تشبه ما هو قائم الآن إلى حد كبير، خطوطاً عامة لشكل الحكومة المناسب لظروفنا. إنه شكل من الحكومة مكرس لضمان السلام، وبالتالي يسمح بدايةً بأكبر قدر من حرية الفكر والعمل. وهو شكل وحدوى من الحكومة، بدون وسائل معقدة لتفويض السلطة، يُوكل فيه للمبادرة الخاصة أمر كل الأنشطة غير الجوهرية لمهمة الدولة الأساسية الخاصة بحفظ السلام. وقد يكون بالإمكان العثور على مفتاح لحل معضلتنا الراهنة فى هذه الفكرة الخاصة بشكل الحكومة ذات الوظائف المحدودة أو المقيدة. فما تقترحه هذه الفكرة هنا له دلالة أو أهمية خاصة بالنسبة لشرطنا عن الدولة القوية صغيرة الحجم، أى تلك التى يصبح القليل فيها مما لم يُخصص مركزياً centralized ويترك فيها ممارسو التقاليد المختلفة أحراراً فى تعديل أشكال حياتهم وتطويرها، ماداموا لا يعكرون صفو السلم العام. وهذا شكل للحكومة غير مكرس للحقيقة أو الحقوق المثالية، ومع ذلك فهو دون أى تصور للتقدم أو الرفاهة العامة، غير أنه شكل يخلق إمكانية الارتباط المدنى بضمائه للسلم غير الذرائعى non-instrumental.

بهذه الإمكانية، وربما بهذه الإمكانية وحدها، قد نأمل في العثور على حل للغموض الذى بدأت به تأملاتى. ومع ذلك فربما لا يزال مشكوكاً فيه أن يكون بإمكان نوع الدولة الذى تصورته أن ينال الولاء حين يُعَوِّزُه دعم الميثولوجيا الملهمّة. وهنا أود الإشارة إلى احتمال أنه باعترافنا بالافتقار إلى التضامن الأخلاقى، وهو ما يسعى إليه الاشتراكيون ومعظم المحافظين، قد يمكننا الاعتماد على وسيلة خاصة بنوع آخر من التضامن. فنحن، ورثة التقاليد الأوروبية ممن تمتعوا بحريات الارتباط المبنى أو هؤلاء الذين دخلوا مجالها بالهجرة الجبرية أو الاختيارية، قليلو العدد وضعاف ولا تمثل كل البشرية. ونحن نعرف أن حريتنا (وكما أشار هيوم عن الحرية فى إنجلترا) نموذج فريد؛ فهى ليست نتيجة لأية حتمية، وليس لها مستقبل مضمون. ونحن لا ندعى أن هوياتنا تعبر عن جوهر النوع البشرى، بل نعترف بأنها نتاج المصادفة بقدر ما هى نتاج الاختيار. باختصار، نحن نرى أنفسنا كما نحن عليه، ولا نخجل من هوياتنا. وهذه الحساسية هى ما أدافع عنه هنا وما أجد إغراء فى تسميتها، رغم افتقارها إلى الإتيان، بالنزعة المحافظة الليبرالية ما بعد الحداثيّة.^(١٤)

اسم هذه الحساسية ليس هو المهم. المهم هو إمكانية وجود شكل من التضامن السياسى الذى لا يعتمد على الجماعة الأخلاقية المشتركة، وإنما على الاعتراف المتبادل بالرجال والنساء المتحضرين. وربما يكون هذا التضامن، كما يقول سبينوزا عن الحكمة، "تادراً بقدر ما هو ثمين". وربما تثبت الحرية التى يعبر عنها ويولدها أنها استثناء فى حياة النوع البشرى. ومع ذلك فما دام بإمكاننا تعلم مهارة الدفاع بعزم لا يلين عن النظام الذى نعرف أنه لا تكفله الطبيعة أو التاريخ، فإن لدينا سبباً كى نأمل فى أن تكون فكرة المجتمع ذى التقاليد المميزة والمتداخلة، ذلك المجتمع الذى يحترم فيه الرجال والنساء اختلافاتهم ويقدرونها ويكونون على استعداد للعمل معاً لحمايتهم، أكثر من حلم واهٍ لا جدوى منه.^(١٥)

النزعة المحافظة، والفردية، والفكر السياسى لليمين الجديد

ربما كان التطور الأبرز وأحد التطورات الأقل توقعا في الفكر والممارسة السياسيين في أنحاء العالم الغربى فى الثمانينيات هو غزو أفكار اليمين الجديد ومبادئه للنزعة المحافظة. ولم يكن هذا الغزو شاملاً فى كل مكان، كما أنه لم يكن كلياً بحال من الأحوال. ومع ذلك فمن الممكن وصفه بحق بأنه مهيم، بالمعنى الجرامشى تحديداً؛ حيث بات يسيطر على الأحزاب والحكومات والدوريات الفكرية المحافظة خطاب وأجندة سياسية تنطلق من مفكرى اليمين الجديد وتجسد نقداً باحثاً، قاسياً فى الغالب، للفكر والممارسة المحافظين خلال الثلاثين عاماً أو نحو ذلك التى أعقبت الحرب العالمية الثانية. والواقع أن طابع الهيمنة الذى يتسم به الفكر السياسى لليمين الجديد - وهى هيمنة قد تثبت هشاشتها وسرعة زوالها، ولكنها لا تبدى فى الوقت الراهن سوى القليل من أمارات العناء والجهد - شهد عليه شعور أحزاب اليسار خلال الثمانينيات بأنها مكرهة على تبنى جزء كبير من الخطاب والكثير من السياسات التى تشبعت بها الحكومات المحافظة من منظرى اليمين الجديد. وفى إحدى الحالات، وهى حالة نيوزيلندا، كان حزب العمال هو من نفذ أكثر برامج الإصلاح الاقتصادى راديكالية وأوسعها نطاقاً التى جرت محاولات لتنفيذها فى أى من الدول الغربية (على أسس وضعها مفكرو اليمين الجديد)، وهو برنامج الإصلاح الذى أجبر رغم اضطرابه ومشاكله الحزب الوطنى المحافظ فى نيوزيلندا على تبنى لغة الحرية الاقتصادية وتنافس السوق التى تختلف اختلافاً كبيراً عن اللغة والسياسة الكينزيتيين Keynesian والحمائيتين اللتين فى ميراثه التاريخى. وقد يكون من التهور اختبار وجهة النظر القائلة بعدم قابلية المنجزات السياسية التى تحركها أفكار اليمين الجديد للارتداد. غير أنه من المنطقى، فى

الوقت نفسه، التأكيد على أن تغييرًا ملحوظًا حدث في الحياة السياسية في الديمقراطيات الغربية، وعلى الأخص في الفكر والممارسة المحافظين في الدول الناطقة بالإنجليزية، وأن هذا التغيير يتسم بالكثير من أمارات عدم القابلية للارتداد.

ظهرت هيمنة اليمين الجديد داخل النزعة المحافظة في سياق تاريخي شديد التحديد. وحتى إذا كان من المحتمل، كما ألمحت، أنها سوف تكون لها بعض النتائج بالنسبة لكل من السياسة والخطاب المحافظين والاشتراكيين غير القابلين للنقض، فمن المعقول افتراض أن هيمنة الفكر السياسي لليمين الجديد، داخل النزعة المحافظة وخارجها، سوف تقيد المصادقات التاريخية التي أوجدتها. والأمر كذلك على الأخص بالنسبة لسيطرته على الفكر المحافظ؛ ذلك أنه مع أن علاقات اليمين الجديد بتراث الفكر والممارسة المحافظين المتعارف عليهما على درجة كبيرة من التعقيد ومثيرة للجدل، فليس هناك شك في أن النزعة التقليدية الجديدة للفكر اليميني داخل التيار المحافظ أحدثت انقطاعًا بنفس القدر مع الممارسة، حيث استعادت (في بعض النواحي) الانسجام مع نزعة محافظة أقدم يفترض أنها أكثر نقاءً. وسوف يكون هدفى في هذا البحث هو محاولة تحديد مضمون مذهب اليمين الجديد وحدوده وأنواعه، وتعيين الصلات والتوترات التي نشأت بين اليمين الجديد وميراث الممارسة المحافظة المتعارف عليه. وباستثناء المقارنة العارضة مع الظروف المستجدة في الولايات المتحدة، سوف أقصر كلامى على التجربة البريطانية. وسوف أركز تساؤلاتى على السؤال الأساسى والرئيسى الخاص بمكانة النزعة المحافظة وطابعها داخل المذهب المحافظ، وهو سؤال اختلفت إجابات كل من مفكرى اليمين الجديد ونقادهم المحافظين عنه اختلافًا كبيرًا.

قد يكون من المفيد سرد استنتاجاتى، وليس براهينى. من بين هذه الاستنتاجات أن اليمين الجديد أدرك عن حق أن جيلًا من الممارسة المحافظة قاد الدول الديمقراطية الغربية الحديثة إلى طريق مسدود لعب فيه جمود سيطرة مصالح الشركات أثر السَّقْاطَة ratchet-effect بحيث نقل المركز السياسى باطراد ناحية اليسار، بينما أهمل منظروه بإصرار الميراث الثقافى الذى هو منشأ النظام

الرأسمالى المستقر. وبسبب ما يدين به منظرو اليمين الجديد الأساسيون للتراث العقلانى لليبرالية الكلاسيكية، فإنهم لم يدركوا مدى اعتماد المجتمع المدنى الفردى على ميراث الأفكار والمعتقدات والقيم المشتركة، وهو اعتماد حقيقى رغم أنه يتضاعل. لقد أقرّوا فى بعض الأحيان المشروع الطوباوى الخطير غير القابل للتحقيق المتمثل فى دولة الحد الأدنى minimal state أو الدولة المحايدة neutral state التى تفرض نظامًا من القواعد المشتركة لا تكفله ذخيرة من الثقافة المشتركة. ولم يقدّم مفكرو اليمين الجديد بالأبحاث التاريخية اللازمة لإلقاء الضوء على مصادر استقرار النظام الرأسمالى فى بريطانيا أو الولايات المتحدة. ونقل الفكر السياسى لليمين الجديد، حتى فى أبرع تعبيراته (كما عند هايك)، إلى النزعة المحافظة عقلانية مثالية وتقيدًا حرفيًا بالقانون أعاق التطوير الجاد للظروف التى تمتعت فى ظلها المؤسسات الرأسمالية لقرون بهيمنة لا ينازعها عليها أحد فى بريطانيا والولايات المتحدة. بعبارة أخرى، لم يدرك اليمين الجديد فى تطويره الافتراضات والقيود التاريخية والثقافية الخاصة بنوع المجتمع المدنى الذى يسعون إلى الحفاظ عليه أو استعادته أو تحسينه. وأعاق هذا الإهمال النظرى سياسات الحكومات التى يحركها تفكير اليمين الجديد، بحيث كادت السياسة (تميّزًا لها عن الخطاب) أن تكون معنية فقط بضمان الظروف القانونية والاقتصادية لمنافسة السوق وبالتالي للرعاية العامة، ولم تعالج الظروف الثقافية التى تدعم نظام السوق المستقر وتحافظ عليه إلا فيما ندر وبشكل غير واف. وبقدر ما رعى اليمين الجديد مشروع الهيمنة، فقد أعاقته عند الممارسة السياسية ما انطوى عليه من نقطة عمياء تتعلق بأهمية ثقافة النزعة الفردية التى يعد اقتصاد السوق الجزء المرئى الوحيد منها.

ينبغى على البحث النظرى والبحث التاريخى أن يتجها الآن إلى ثقافة النزعة الفردية القديمة فى إنجلترا والمرونة، رغم أنها أهينت وألحق بها الضرر حتى فى زماننا. وهنا تختلف الحجة التى أعرضها عن حجة النقاد المحافظين من اليمين الليبرالى الجديد مثل روجر سكروتون الذى انتقد بتبصر وقوة إهمال الثقافة المشتركة داخل الليبرالية الجديدة التى تؤسس المجتمع المدنى الغربى وتمكنه من

إعادة إنتاج نفسه عبر الأجيال. وتختلف حجتي عن هذا النقد المحافظ، من حيث تأكيدها في الوقت نفسه أن ميراث ثقافتنا المشتركة فردى النزعة، وأن تجسده السياسي لا يمكن أن يتزامن دائماً، أو حتى كقاعدة، مع تجسد الدولة القومية الحديثة. فطابع هذا الميراث فردى النزعة، كما نتلقاه في الوقت الراهن، والأشكال التي قد يتمنع فيها بالتجسد السياسي، مسائل شديدة الصعوبة لا أستطيع هنا سوى تقديم تكهنات غير حاسمة بشأنها. إلا أن نتيجة تأملاتي هي أنه بما أن النزعة الفردية باعتبارها شكلاً من أشكال الحياة يسبق الليبرالية كمذهب سياسي بقرون، فمن المنطقي توقع (وتمنى) أن تبقى الثقافة الفردية بعد زوال الليبرالية. وبما أنه لن يكون هناك خلط بين الفردية والليبرالية، فمن الخطأ أن يفترض النقاد المحافظون من اليمين الجديد إمكانية تحقق المجتمع المدني بدون الميراث الفردي، أو أن يوجودوا بديلاً لذلك الميراث في المشروع الحداثي الخاص بوضع الجماعة الوطنية المتكامل integral nationhood.

فما هو اليمين الجديد إذن؟⁽¹⁾ ليس من الصعب على مستوى السياسة تحديد موضوعات فكر اليمين الجديد البارزة. فقد سعت السياسة التي تحركها أفكار اليمين الجديد إلى تفكيك المؤسسات التي تسيطر عليها مصالح الشركات التي عززت في بريطانيا في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وإلى تقييد الحكومة، وفي الوقت نفسه كبح المصالح المنظمة الجامعة مثل النقابات العمالية، وإلى تحقيق استقرار العملة والتخلي عن تمويل العجز، وبصورة عامة إلى توجيه نقل المبادرة والموارد من الحكومة إلى المجتمع المدني الذي كان ضخم الحجم وغير قابل للنقض من الناحية السياسية. ومن الناحية العملية، عبّر هذا التوجه السياسي عن نفسه في إجراءات خصخصة الصناعات المملوكة للدولة، وفي الإستراتيجية المالية متوسطة المدى، وتخفيض الضرائب، ووضع ضوابط على الإنفاق العام، ونوع من إجراءات التشجيع على توظيف الأموال وبالتالي زيادة دخل الخزينة، مما يحرر الأسعار والأجور والإيجارات ويرفع بعض قيود التخطيط. إلا أن هذه الإجراءات السياسية المفصلة ليست هي ما يهم مؤرخ اليمين الجديد، ذلك أن ما يهمه هو

إحياءاتها الفلسفية والنظرية. ولم تكن الرؤية الفكرية التى بُنت فى تلك السياسات هى تلك التى سادت النزعة المحافظة البريطانية فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، بل جاءت من خارج حزب المحافظين، من أعمال ف.أ. هايك وميلتون فريدمان، ومن مراكز أبحاث السوق الحرة، وعلاوة على ذلك من معهد الشئون الاقتصادية.^(٢) كانت هذه الرؤية للسياسة والمجتمع من النوع الليبرالى الكلاسيكى وليس المحافظ. ويعنى هذا أنها كانت فردية النزعة بشكل قوى، بل حاد أحياناً، وكانت تسعى إلى تقليص الحكومة إلى الحد الأدنى الذى لا يمكن الاستغناء عنه، وكانت تُعنى (ما عدا فى أعمال هايك^(٣) إلى حد ما) عنايةً قليلةً جداً بالظروف الثقافية أو الاجتماعية لاستعادة مؤسسات السوق المستقرة. وفى السياسة الاقتصادية، كان أثر الفكر الليبرالى الكلاسيكى، وخاصة كما طرحه وطبقه معهد الشئون الاقتصادية (خلال عقود من إهمال التيار العام للحياة الأكاديمية) مهماً ولا يمكن الاستغناء عنه. وقد مكَّن الميراث الليبرالى الكلاسيكى، الذى نُفِّذَ بحكمة وثبات فى السنوات الأولى من عهد تاتشر، الحكومة من العمل على تفكيك، ربما إلى الأبد، جزء كبير من حطام المؤسسات الخاضعة لسيطرة مصالح الشركات الذء، خلفه جيل من الحكومة ومن واضعى السياسات المحافظين اتسم بالسلبية والعمل بموجب رد الفعل.

قد يدعى التوجه الليبرالى الكلاسيكى لجزء كبير من السياسة، كما جُسِّدَ فى السنوات الأولى من التاتشرية Thatcherism بحق، أنه كذلك من نوع محافظ أصيل. فادعاء "المعتدلين" فى حزب العمال^(٤) أن التاتشرية تمثل انقطاعاً فى تراث الفكر والممارسة المحافظين ما كان ليحدث بدونها، لا يصمد أمام التمهيص التاريخى. فقد جعلت حكومات محافظة فى القرن التاسع عشر، سواء أكانت حكومة ديزرائيلى Disraeli أو سالزبورى Salisbury، من نفسها مراقباً على مؤسسات المجتمع المدنى، أو مكملأ لها من حين لآخر، ولكن ليس بحكم توليها إدارة الاقتصاد. ويعنى هذا أنه حتى ثلاثينيات القرن العشرين على الأقل، كان المحافظون البريطانيون يتصورون الحكومة على أنها حارس للارتباط المدنى

(حسب اصطلاح أوكشوت^(٥)). فالواقع أن فكرة الحكومة باعتبارها اتحادًا للمشروعات التجارية enterprise association - أى باعتبارها راعيًا أو ضابطًا لإيقاع النمو الاقتصادى مثلاً - هى فكرة بعيدة كل البعد عن التراث المحافظ فى بريطانيا. وفى هذا السياق إن، بوسع التاشيرية ادعاء الحق فى إحياء تراث قديم من الحكم المحافظ أو استعادته.

هناك سبب آخر أكثر جوهرية يدعم فرضية أن التاشيرية تجسد تراثًا بريطانيًا، أو بالأحرى إنجليزيًا، وليست غزوًا من مذهب ليبرالى أو محافظ غريب عن الحياة السياسية البريطانية. وهذا ثابت كحقيقة تاريخية بحثها آلان ماكفرلين^(٦) Alan Macfarlane بحثًا عميقًا تقول إن الحياة الإنجليزية، على عكس التاريخ التقليدى لبولاني^(٧) وماركس، كانت ذات طابع فردى النزعة على الأقل منذ القرن الثالث عشر. أما الفكرة القائلة بأن الحياة الإنجليزية شهدت فى القرن السابع عشر أو قبل ذلك تحولاً عظيماً من الشكل الجماعى إلى الشكل الفردى، وهى فكرة دخلت الفكر السياسى عن طريق أعمال ك.ب. ماكفرسون^(٨) C.B. Macpherson، فلا تتفق مع حقائق التاريخ الإنجليزى القابلة للإثبات، وهى حقائق ذات صلة بالحركة الشخصية والاستفادة من الأرض ونمط الحياة الأسرية. فإذا كانت إنجلترا، كما قال ماكفرلين بشكل مقنع، مجتمعاً فردياً منذ زمن بعيد، فحينئذ يصبح المشروع الذى حرك التاشيرية - مشروع تقييد الحكومة وبعث الارتباط المدنى - مشروعاً يسعى بالفعل إلى إعادة تأكيد أقدم التقاليد البريطانية وأكثرها جوهرية.

إن فالليبرالية الجديدة والنزعة المحافظة التاشيرية تسعيان إلى استعادة وإعادة إنتاج ثقافة فردية هى ميراثنا التاريخى. أما الجانب الذى تبدو فيه مختلفة فهو اعترافها بالظروف التاريخية التى سمحت لهذه الثقافة بالحفاظ على نفسها طوال تلك الفترة الممتدة، أو إهمالها لتلك الظروف. وكما قال جوناثان كلارك^(٩) Jonathan Clark، لم تكن النزعة الفردية الإنجليزية - أى الثقافة التى وضعت أساس المجتمع المدنى الإنجليزى - ليبرالية وإنما فردية استبدادية. ويعنى هذا أنها اعتمدت على سلسلة مترابطة من المعتقدات والممارسات والموانع منحتها

المشروعية وقيدت الاتجاهات القسرية التي اهتم بها الكتاب السكوتلنديون وبالأخص فرجسون Ferguson في تطويرهم الخاص بالآثار المحتمل أن تكون مدمرة للذات الخاصة بالغفلية anonymity والمرونة الأخلاقية اللتين كانتا كامنتين فى الحياة الفردية. وقد قُمت تلك الاتجاهات داخل الفردية الاستبدادية الإنجليزية بقوة الثقافة الأخلاقية المشتركة الموجودة فى إنجلترا، وبشكل أخص بواسطة سلطة الكنيسة الإنجليكانية (وفيما بعد بواسطة النظام الأخلاقى الذى فرضته المسيحية المنشقة عن كنيسة إنجلترا). وعلى مدى قرن أو يزيد، قيدت التقاليد الدينية المشابهة فى الولايات المتحدة الاتجاه نحو اللامعيارية anomie ومذهب اللذة hedonism اللذين كانا (كما أدرك توكفيل) سيوجدان لولا ذلك فى فردية الثقافة التى تُعززها التراتبات التى كونت النزعة الفردية فى إنجلترا.

ميزت النزعة المحافظة التاشيرية نفسها عن الليبرالية الجديدة، وأقامت صلاتها مع النزعة المحافظة الجديدة الأمريكية، بالتأكيد المتكرر على القيم المألوفة والدينية التى أجازت المؤسسات الرأسمالية فى أوجها الفيكتورى. ولهذا السبب، تتمتع النزعة المحافظة التاشيرية بميزة على الليبرالية الجديدة، حيث إنها تتناول بصراحة طابع المنشأ الثقافى للمجتمع المبنى الفردى. إلا أنه ليس من الواضح أن الاستعانة بالقيم الفيكتورية - الدينية والأسرية - يمكن أن تقوم بوظيفة إضفاء المشروعية على مؤسسات السوق التى يتطلبها المشروع التاشيرى من تلك القيم. والأمـر كذلك لعدة أسباب. أولاً: إنجلترا فى أواخر القرن العشرين مجتمع يتسم بقدر ضخم من العلمانية. وهى تشبه فى ذلك الدول الإسكندنافية واليابان أشد ما يكون الشبه، وتختلف اختلافاً حاداً عن الولايات المتحدة (التي تبرر بدورها عدم وجود أى شيء فى إنجلترا يشبه الظاهرة الأمريكية الخاصة بالأغلبية الأخلاقية). وتوقع أن تكون للمسيحية، وبالأخص كنيسة إنجلترا، فى يوم من الأيام الأهمية السياسية التى كانت تتمتع بها فى القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، أمر ينطوى على مفارقة تاريخية تامة. فالواقع أنه بقدر ما كان للكنيسة الإنجليكانية من نفوذ على الحياة السياسية فى إنجلترا، فإن عليها تعزيز الاتجاهات التى يجرى

بموجبها نزع الشرعية عن مؤسسات السوق والمجتمع المدني الفردى النزعة، حيث إن الجزء السائد من اللاهوت الاجتماعى الإنجليكانى كان مشبعًا طوال عقود بالعقلية المعادية للرأسمالية التى سادت الحياة الفكرية فى إنجلترا بشكل أعم.

السبب الثانى لعدم فلاح لجوء التاتشيرية إلى الميراث الثقافى المشترك للنزعة الفردية هو ذلك التعزيز الهائل لأشكال التعددية المختلفة داخل المجتمع الإنجليزى. وأسهمت الهجرة الجماعية فى ستينيات القرن العشرين فى خلق تعددية عرقية ودينية فى الحياة الإنجليزية لا سبيل إلى تغييرها أو نقضها فى أى مستقبل منظور. وفى ظل الإسلام البريطانى الذى يؤكد نفسه ، ومطالبته بتعليم منفصل تموله الدولة، فمن المرجح أن تزداد التعددية، بدلاً من أن تتضاءل، على امتداد العقود المقبلة. وهناك تعددية مشابهة، وإن كانت أقل تركيزًا وأقل وضوحًا من الناحية السياسية، منتشرة على نطاق واسع فى المجتمع الإنجليزى فى الموقف من الزواج والنشاط الجنسى وغيرهما من المؤسسات والممارسات القائمة على المعتقدات. وإذا كانت الثقافة المشتركة الإنجليزية فى يوم من الأيام ثوبًا غير موصول، فهى لم تعد كذلك الآن. وهناك شك فيما إذا كانت الثقافة المشتركة القوية والمرنة لا تزال سائدة فى إنجلترا. ويتعدى الأمر القدر المعقول من الشك فى أن مضمونها قد أصابه الوهن، وأن أهميتها فى أداء دور إضفاء الشرعية فيما يتعلق بالمجتمع المدني فى إنجلترا قد ضعف. كما أنه ليس هناك أى سبب لافتراض أن الخطاب التاتشيرى كان له أى أثر تحويلى على الثقافة المتنوعة والمنشظية فى واقع الأمر الموجودة حاليًا فى إنجلترا.

ما الذى يمكن أن يكمل الثقافة المشتركة المتضائلة باعتباره قوة لإضفاء الشرعية تحافظ على النظام الحاكم الرأسمالى فى بريطانيا؟ عمليًا، اعتمد كل من التاتشيريين والمحافظين الجدد فى الولايات المتحدة - بنجاح حتى الآن - على النمو الاقتصادى، والفضل الواضح للإدارة الاقتصادية الكلية فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية والاقتصاد الموجه الاشتراكى فى الحفاظ على دعم الناخبين اللازم للسياسات الاقتصادية الليبرالية. وما لم يكن أكثر المؤمنين بنظرية العرض

الأمريكية على حق، وألغيت الدوائر التجارية، يبدو من غير الحكمة الاعتقاد بأن هيمنة مؤسسات السوق يمكن أن تدوم إلى الأبد في ظل الازدهار المتزايد. (ربما تقيد الهموم الاقتصادية في أى حالة من الحالات السعى لتحقيق النمو الاقتصادي الدائم). وفي سياق الديمقراطيات الجماهيرية في بريطانيا والولايات المتحدة المعاصرتين، هناك من الأسباب ما يدعو إلى افتراض أن فترة الشدة الاقتصادية المطولة قد تعيد البندول السياسى إلى السياسات الاقتصادية التدخلية، وفي الولايات المتحدة إلى السياسات الاقتصادية الحمائية، وقد انتهى كذلك الفترة الطويلة التى قضاها المحافظون والجمهوريون فى الحكم. ولا يعنى هذا أننا فى إنجلترا لابد أن نخشى من عودة الاشتراكية بكل ما تحملها الكلمة من معنى. فالهيمنة الفكرية لليمين الجديد فى النظرية الاقتصادية، وانهيار الاشتراكية باعتبارها مذهباً فى كل من أوروبا الشرقية وأوروبا الغربية، يستبعد احتمال البقاء العقائدى للاشتراكية. كما أن كثيراً من السياسات المنفذة فى ظل حكومة تاتشر الحادة لا يمكن نقضها من الناحية السياسية. (ويدخل الكثير من الخصخصة ضمن هذه الفئة). فما يجب أن يخشى منه فى أعقاب الشدة الاقتصادية ليس الاشتراكية، بل العودة إلى السياسات التى تراعى مصالح الشركات والسياسات التدخلية التى لا تضر مؤسسات المجتمع المدنى المستقلة فحسب، بل تضاعف كذلك من حجم الشدائد الاقتصادية التى تثيرها. وفى الولايات المتحدة، وبقدر يزيد عما عليه الحال فى بريطانيا، قد يشهد انتهاء الانتعاش الاقتصادي الطويل أزمة خطيرة فى المؤسسات المالية التى أضعفها الدَّيْنُ الجامح (كما هو الحال بالنسبة لعدد كبير من الشركات فى أمريكا) ورد الفعل السياسى الذى أحيا التقليد الأمريكى الخاص بالجمع بين النزعة الانعزالية والنزعة الحمائية. وفى الحالة البريطانية، حيث المحافظة على الحكمة المالية، من المرجح أن نرى عودة إلى الإدارة الاقتصادية بطريقة "قف-سر" على خلفية من التضخم ومعدلات الفائدة المرتفعة وسلطة النقابات العمالية التى أحييت من جديد.

لا يتصف الاعتماد الحصرى أو الأساسى على سيناريو النمو، باعتباره

الطرف الذى يمنح الشرعية لمؤسسات السوق الرأسمالية فى سياق الديمقراطية الجماهيرية، بالحكمة ومن المتوقع فشله. ويعد البديل الذى يقترحه النقاد المحافظون المتشددون للمكونات الليبرالية الجديدة فى التاتشيرية، مثل روجر سكروتون، بما يزيد قليلاً عن ذلك. ويشير سكروتون إلى أن حالة النضج القومى nationhood هى التى تمثل الأساس الذى لا يمكن الاستغناء عنه للمجتمع المدنى الليبرالى فى وقتنا الراهن. ولحجة سكروتون ميزة كبيرة فى فضحها لعدم الكفاية والتضارب لدى من أكدوا مثل پارىخ^(١١) Parekh على أنه يمكن دعم المجتمع متعدد الثقافات (كما هو مفترض فى أمريكا) بالنقد الحرفى الليبرالى بالقانون والنزعة الدستورية. وإقرار سكروتون الإيجابى لحالة النضج القومى باعتبارها شرط المجتمع المدنى المستقل غير مقنع رغم ذلك. ومن الناحية التاريخية، لم يكن ما حافظ على المجتمعات المدنية الناجحة هو حالة النضج القومى وإنما الملكية (كما فى الحالة البريطانية) أو الإمبراطورية (كما فى إمبراطورية هابسبورج التى يناقشها سكروتون). وإذا كان للمجتمع المدنى مستقبل فى إسبانيا المعاصرة، فإن الفضل فى ذلك يعود للملكية، حيث تزيد إسبانيا الآن قليلاً على كونها دولة مركبة هى نفسها من صنع الملكية. كما يخس سكروتون حداثة حالة النضج القومى حقها. ففى سبعينيات القرن الثامن عشر كان غالبية تلاميذ المدارس الفرنسيين يُعرفون أنفسهم بأقاليمهم، وليس بأنهم فرنسيون. وفى أوروبا، نجد أن حالة النضج القومى فى معظم البلدان من صنع النخب السياسية، وليست تعبيراً عن تضامن الشعوب. ومن المفارقة أن الدولة القومية الأوروبية الحديثة فى الغالب من صنع ليبرالية القرن التاسع عشر الكلاسيكية التى كانت أداة فى مصلحة المركزية ومضادة للمحلية.^(١٢) وتعد نماذج مثل بولندا واليابان، حيث يتزامن وضع الدولة مع حالة النضج القومى، أمثلة استثنائية إلى حد كبير وليست قاعدة بحال من الأحوال.

يقترّب مينوج Minougue وخذورى^(١٣) من الصواب أكثر من سكروتون حين يلاحظان أن النزعة القومية مشروع حدثى من وحي المذهب الرومانسى. وكانت النزعة القومية فى العالم ما بعد الكولونيالى عاملاً مدمراً لأشكال الحياة

التقليدية عَجَلٌ بمقدوم الشيوعية. وحيثما وجد، كان التضامن الشعبى الحقيقى ما قبل السياسى أو الاجتماعى هو فى العادة نفس نوع التضامن المعبر عنه مجسداً فى وضع الدولة، وهو محفوظ بهذه الكيفية فى الذاكرة الشعبية، كما هو الحال فى دول البلطيق. (الأكراد وحدهم هم الذين يردون على البال باعتبارهم استثناءً محتملاً لهذا التعميم.) وأخيراً، حين نشأت النزعة القومية داخل المجتمع المندى الخاضع لحكم القانون، كظاهرة السبخ فى الهند، كانت بمثابة تهديد للمجتمع المندى. وفى كل هذه النواحي، يشبه الإعجاب بالنزعة القومية ظاهرة الأصولية التى لا تقل حداثة. وهى تتميز بمعاداة المجتمع المندى وليس بدعمه وتأييده مع بعض الاستثناءات النادرة، مثل بولندا ودول البلطيق.

إذا كانت استنتاجاتى صحيحة، فإن أيًا من الليبرالية الجديدة أو نقادها المحافظون لا يعترف بالأسس الثقافية والقيود التاريخية للمجتمع المندى الفردى. وقد يكونون متأثرين فى ذلك بمركب يجمع بين الفردية والمجتمع المندى الصالح فى السياقين الإنجليزى والأمريكى وليس فى سياق عالمى. وقد صور منظرو المجتمع المندى الإنجليز والأوروبيون - من أمثال هوبز وهيجل وتوكفيل وغيرهم - الصلة بين الثقافة الفردية والمجتمع المندى الذى يضم مؤسسات السوق على أنها حقيقة متأصلة وكلية. إلا أن تجربة القرن الماضى، أو نحو ذلك، التى ظهرت فيها اقتصادات سوق قوية ومستقرة فى ثقافات غير فردية، كاليابان وكوريا، تشير إلى أن الصلة بين النزعة الفردية والمجتمع المندى عارضة وليست ضرورية. وتدعم هذه التجربة الحديثة الخوف السكوتلندى والمحافظ الجديد من أن المجتمع المندى الغربى قد يكون (كما تكهن شومبيتر^(١٤) Schumpeter) أثناء تبديده البطيء لأسسه ما قبل الفردية واقعة تاريخية مقيدة لنفسها.

لا شك أن هذه المخاوف مبالغ فيها بالنسبة للوقت الراهن، مع أنها ما زالت الطريقة التى تتجارب بها الثقافة الأمريكية مع التجربة الجديدة الخاصة بالتدهور الاقتصادى المستمر وربما القاسى. إلا أن المخاوف التى بحثتها تشير إلى عدم وجود إجابات سهلة عن السؤال التالى: ما هو مضمون الثقافة المشتركة الحالى

الذى يدعم رأسمالية السوق ويضفى عليها المشروعية؟ ويشير هذا بدوره إلى ضرورة أن تتسم الأجندة السياسية لما بعد التاشيرية بالحكمة والاعتزان حين تبدأ، كما هو محتتم، فى السعى إلى تأخير أو منع أى تناقص آخر فى رأس المال الأخلاقى الذى لابد أن تعتمد عليه مؤسسات السوق. ومهمة القيم الفئكتورية، كما ألمحت من قبل، تدريب على المفارقة التاريخية. ولا يعنى هذا أنه لا يمكن أن تكون هناك سياسات جادة تهدف إلى تقوية ما تبقى من الثقافة الفردية المشتركة فى إنجلترا. وفى التعليم، وفى السياسة الاشتراكية والرفاهة، هناك إصلاحات مرغوب فيها إلى حد كبير فى حدود ما هو ممكن سياسيًا، مما يقوى الأسرة إلى حد كبير ويعزز الإحساس الشعبى بالمسئولية الفردية. وليس فرض واجبات الوالد المقصر فى الأسر وحيدة الوالد، حينما يكون ذلك ملائمًا، إلا عينة واضحة إلى حد ما. وفى التعليم، فإن المقرر الطبيعى الذى يفرض معرفة القراءة والكتابة بالإنجليزية، وهو ما يعزز فهم التاريخ البريطانى وربما يدخل تعليمًا مدنيًا، قد يفعل ما يستعيد بنية الثقافة المشتركة.

لا يمكن للحكومة خلق ثقافة ما حين تكون غائبة، ولا يمكنها تدبّر تجديد ثقافة ما حين تكون محتضرة. فكما يقول فينجنشتاين، لا أمل فى تعمد استمرار تجديد التقاليد الضعيفة أو التى أصابها الضرر، تمامًا مثل محاولة إصلاح بيت العنكبوت الممزق باليد المجردة. ورغم ذلك فالحكومة، على عكس ما نقوله الليبرالية الجديدة، لها دور حيوى فيما يتعلق بثقافة النزعة الفردية. ويمكنها من الناحية السلبية الامتناع عن الإضرار بها بالتخلى عن السياسات التى تخلق التبعية، وتقلب الأنظمة التقليدية، وتشجع على عدم المسئولية.^(١٥) أما من الناحية الإيجابية، فيمكن أن تكون بمثابة إطار للسياسة والمؤسسات تحظى فيه الثقافة الفردية بالحماية والرعاية. وهى بذلك تميل إلى الأشكال ما قبل الفردية للحياة - الحياة الأسرية والمحلية على سبيل المثال - التى هى التربة التى تنمو فيها الفردية وتزدهر. وبمعالجة هذه الشروط الثقافية للنزعة الفردية، وبتأطير سياسة معقولة فيما يتعلق بها، يمكن الحفاظ على هيمنة مؤسسات السوق الحالية وضمان المستقبل الأمن للمجتمع المدنى الذى يتحقق.

الحكمة الفلسفية التى تجسدها تلك الإصلاحات المرغوبة هى أنه حتى حيثما تَعُدُّ الثقافة الفردية إلى أزمنة بعيدة (كما فى إنجلترا)، لا تكون بدائية وإنما تَعتمد على خلفية من المعتقدات والقيم والمؤسسات التى تشكل الفردية وتقيدها. وهذا الميراث الثقافى للنزعة الفردية هو ما يتجاهله الفكر الليبرالى الجديد، ولم تتناولها السياسة التاتشيرية التناول الكافى. وليست الفردية كما نعرفها حقيقة طبيعية، بل هى إنجاز ثقافى. فالأشخاص الذين يَقْطِنون المجتمع المدنى الليبرالى ويعيدون إنتاجه ليسوا كائنات حية بيولوجية وإنما مصنوعات ومنتجات تاريخية لها كفاح طويل، وشاق فى كثير من الأحيان، لبناء أنواع بعينها من المؤسسات والممارسات والحفاظ عليها. وعلى أية حال، فقد كانت النزعة الفردية والمجتمع المدنى عندنا يسيران باستمرار جنباً إلى جنب، وليس للمجتمع المدنى مستقبل بدون ثقافة النزعة الفردية. ومن المفارقة أن هذه الثقافة هى ما تهدده الليبرالية اليسارية التى تنظر إلى مؤسسات المجتمع المدنى الليبرالى المساندة - الزواج والملكية الخاصة وهلم جرا - على أنها قيود على الحرية الفردية وليس شروطاً لها. والمفارقة التى فى التاريخ الفكرى هى أن الليبرالية، على الأقل منذ جون ستيوارت ميل،^(١٦) هى التى نقلت العداء إلى المجتمع المدنى وإلى التقاليد الأخلاقية التى تدعّمه التى طالما كانت واضحة فى أوروبا الحديثة فى الطابع التناقضى المعادى للفردية (حسب تعبير أوكشوت^(١٧))، هذا الطابع المشوش للامعيارى الذى يمثله روسو الذى يسعى إلى التخلص من أعباء الحرية عند إعادة خلق شكل من التضامن الجماعى كان باستمرار خيالياً إلى حد كبير فى إنجلترا، مهما كانت الظروف. وليست النزعة الفردية فى إنجلترا - كما هى فى تركيا مثلاً - فرضاً من أعلى تولّده الشرعية والقوة العسكرية. إنها ميراثنا الثقافى المشترك. ولكن كما قلت فى مواضع مختلفة، فليس من المأمون ترك التجديد عبر جيل من التراث الفردى للمصادفة. وللحكومة دور مهم فى الحفاظ على إطار الممارسات أو إصلاحه، واستكمال ذخيرة القيم التى تَعتمد عليها النزعة الفردية فى إعادة إنتاجها الناجح. وإذا كانت التاتشيرية فى يوم من الأيام مشروعاً للهيمنة - وهذه هى الطريقة التى ينبغى تصورها بها بحق - فقد حكمت على نفسها بالفشل بفهمها الخاطئ للشروط الثقافية الخاصة بليبرالية

السوق. ورغم نجاحها المستمر، قد يكون الأمر هو أن المجتمع المدني الغربى فى حالة من التدهور غير القابل للإصلاح، حيث يمكن للحكومة تأخيريه وليس وقفه. وحتى فى هذه الحالة الأشد سوءاً، تظل المسئولية الفكرية للمحافظين فى فترة ما بعد النافسرية هى تنظير الظروف التى قد يحتفظ فيها المجتمع المدني فى إنجلترا بحيويته. وأثناء هذه المهمة يصرف انتباههم مذهب المحافظين المتشددى الليبرالى الجديد والكلى الذى لا يعنى بخصائص ميراثنا الفردى الدقيقة ولا يلقى الضوء على التراث الأعمق الذى يعبر عنه. والمجتمع المدني - ويعنى المجتمع الذى يسمح فى ظل حكم القانون بإجراء غالبية المعاملات داخل مؤسسات مستقلة، ويتحقق فيه جل الحياة الاقتصادية فى مبادلات السوق بين أصحاب معترف بهم قانوناً للملكية الخاصة - هو الشكل الوحيد للحياة الذى يتمتع فيه الأوروبيون المحدثون بالحضارة. وقد وصف أوكشوت المجتمع المدني بشكله الإنجليزى بوضوح ليس بعده وضوح:

ما هى إذن سمات مجتمعنا الذى نعتبر أنفسنا بناءً عليه متمتعين بالحرية ولن نكون فى غيابه أحراراً بمعنى الكلمة؟ ولكن لابد أولاً من ملاحظة أن الحرية التى نتمتع بها لا تتكون من عدد من السمات المستقلة لمجتمعنا التى تشكل مجتمعةً حريتنا. فالواقع أن بعض الحريات قد يمكن تمييزه، والبعض الآخر قد يكون أكثر عموميةً أو أكثر استقراراً ونضجاً، ولكن الحرية التى يعرفها المؤيد الإنجليزى لمبادئ الحرية ويقترها تكمن فى ترابط منطقى من الحريات التى تدعم بعضها بعضاً، حيث يزيد كل منها الكل ويقويه ولا يقف أى منها بمفرده. فهى لا تنشأ من الفصل بين الكنيسة والدولة، ولا من حكم القانون، ولا من الملكية الخاصة، ولا من الحكومة البرلمانية، ولا من الأمر بالمثل أمام

القضاء، ولا من استقلال القضاء، ولا من أية وسيلة أو إجراء من بين الوسائل والإجراءات الألف الأخرى التى تميز مجتمعنا، وإنما من كل ما تدل عليه وتمثله، وهو خلو مجتمعنا من تركيز السلطة الطاغى.

وبالمثل، ينطوى سلوك الحكومة فى مجتمعنا على المشاركة فى السلطة، ليس فقط فيما بين أجهزة الحكومة المعترف بها، بل كذلك بين الإدارة والمعارضة. باختصار، نحن نعتبر أنفسنا أحراراً لأنه ليس مسموحاً لأحد فى مجتمعنا بأن تكون له سلطة غير محدودة، لا زعيم أو فصيل أو حزب أو "طبقة"، ولا أغلبية، ولا حكومة أو كنيسة أو شركة أو اتحاد تجارى أو مهنى أو نقابة عمالية. إن سر حرية هى أنه يتكون من عدد من الهيئات التى يعاد بتكوين أفضلها ذلك الانتشار للسلطة الذى يعد سمة للكل.^(١٨)

إذا كان المحافظون جادين فى الالتزام بمشروع تحقيق الهيمنة السياسية لهذا الشكل من الحياة، فلا بد لهم من إرجاع تنظيمهم إلى التاريخ. ذلك أنهم بإرجاعنا إلى فهم الذات الذى يكتنفه حتى الآن تاريخ به خلل - ليبرالى أو كلى محافظ متشدد - فسوف يعززون بذلك الهيمنة الفكرية التى حققها اليمين الجديد فى النظرية والسياسة الاقتصاديتين. وسوف يقدمون بذلك إسهاماً صغيراً ولكنه مهم فى نجاح المشروع السياسى لضمان هيمنة المجتمع المدنى، عن طريق خلق خطاب يمكن فيه تنظيم أهم مؤسساته باعتبارها منجزات تاريخية.

الفصل العشرون

ما هو الحى وما هو الميت فى الليبرالية؟

خُط هذا الكتاب من أجل المتعاطفين مع الروح التى كُتِبَ بها. واعتقد أن هذه ليست روح التيار الرئيسى للحضارة الأوروبية والأمريكية. وتكشف روح الحضارة هذه عن نفسها فى الصناعة والعمارة والموسيقى الخاصة بعصرنا، وفى فاشيته وأستراكيته، وهى غريبة على المؤلف وغير ملائمة له. وليس هذا حُكْمًا قِيَمِيًّا. والواقع أن الأمر لا يبدو وكأن المؤلف قَبِلَ ما يخاله الناس هذه الأيام عمارة على أنه عمارة، أو لم يقارب ما يُسمى بالموسيقى الحديثة بأكثر قدر من الشك (وإن لم يكن بدون فهم للغتها)، ومع ذلك فإن اختفاء الفنون لا يبرر إصدار حكم يحط من قدر البشر الذين يشكلون هذه الحضارة. ففى أوقات كهذه تَدْعُ الشخصيات القوية الأصيلةُ الفنونَ جانبًا وتتجه إلى أمور أخرى، وتجد قيمة الشخص الفرد تعبيرًا بطريقة أو بأخرى. والثقافة أشبه بهيئة كبيرة تخصص لكل فرد من أفرادها مكانًا يعمل فيه بروح الكل، وهى عادلة كل العدل بالنسبة لقوته التى تقاس بواسطة الإسهام الذى ينجح فى تقديمه للمشروع ككل. ومن ناحية أخرى، فإنه فى عصر بلا ثقافة تصبح القوى متشظية وتُسْتَنَفَدُ قدرة الإنسان الفرد فى التغلب على الخيال. ولكن الطاقة تظل طاقة، وحتى ما لم يكن المشهد الذى يوفره لنا عصرنا هو تشكيل عمل ثقافى كبير، حيث يساهم أفضل الأشخاص فى تحقيق نفس الغاية العظيمة، بنفس قدر المشهد غير المؤثر الخاص بالجمع الذى يعمل أحسن أفراداه لتحقيق غايات شخصية محضة، فإنه مازال علينا ألا ننسى أن المشهد ليس هو ما يهم.

أدرك إذن أن اختفاء الثقافة لا يعنى اختفاء القيمة الإنسانية، ولكن فقط اختفاء وسيلة بعينها للتعبير عن هذه القيمة، ومع ذلك تظل الحقيقة هى أنى لا أتعاطف مع الحضارة الأوروبية الراهنة ولا أفهم أهدافها، إن كانت لها أهداف. ولذلك فأنا أكتب لأصدقائى المتأثرين فى أنحاء الأرض.

لـ. شينجستين^(١)

مقدمة

فى هذا الفصل الذى يضم ثمانية أقسام، سوف أبحث فيما يعد أهم العناصر الأساسية المكونة لليبرالية. فى الأقسام الأربعة الأولى من هذا الفصل سوف أبحث كيف تسير هذه العناصر عند إخضاعها لقوة تعددية القيم الجوهرية. وأنتهى إلى أن أيًا من العناصر الأساسية لليبرالية العقائدية - النزعات الكلية والفردية والمساواتية والتحسنية meliorism - تتجيه تعددية القيم من المحنة، وأن الليبرالية، باعتبارها فلسفة سياسية، مية لهذا السبب. وفى الأقسام الأربعة الأخيرة، أحاول إثبات أن ما يعيش فى الليبرالية هو الميراث التاريخى للمجتمع المدنى الذى تحمى مؤسساته الحرية وتسمح بالسلم الأهلى، وها هو يعاود الظهور فى أجزاء من العالم كان مكبوتًا فيها. وأثناء محاولة إثبات أن المجتمعات المدنية لم تكن على المدى الطويل للتاريخ البشرى المجتمعات المشروعة الوحيدة، فإننى أنتهى رغم ذلك إلى أن المجتمع الاجتماعى المدنى الليبرالى هو المجتمع الأفضل بالنسبة لثقافات مثل كل، أو تقريبًا كل، الثقافات المعاصرة التى تؤوى تنوعًا من التصورات اللامتكافئة للمنفعة.

الموقف الذى أدافع عنه هنا ما بعد ليبرالى من حيث أنه يرفض الدعاوى التأسيسية foundationalist لليبرالية الأصولية. ويعنى هذا إنكاره تفرد الأنظمة الليبرالية فى مشروعيتها بالنسبة للبشر كافة. فقد ازدهر البشر فى ظل أنظمة حاكمة لا تؤوى المجتمع المدنى الليبرالى، وهناك أشكال من الازدهار البشرى جرى إقصاؤها فى ظل الأنظمة الحاكمة الليبرالية. وبذلك فليس للأنظمة الليبرالية سلطة كلية أو قاطعة، على عكس الفلسفة السياسية الليبرالية. وفى الوقت ذاته سوف تكون حجتى هى أنه من الممكن تقديم دفاع عقلانى عن الملامح الأربعة الأساسية لليبرالية عند وضعها فى سياقها الصحيح وإضفاء الطابع التاريخى عليها باعتبارها ملامح المجتمعات والدول الحديثة المتأخرة late modern states (أو ما بعد الحديثة المبكرة). ومع أنه لن يكون (ولا حاجة لأن يكون) هناك أى التقاء على شكل واحد للحكومة، فإن كل أشكال الحكومة، أو كلها تقريبًا، التى تسمح بالمعيشة

الملائمة سوف تكون في المستقبل المنظور أشكالاً تؤوى مؤسسات المجتمع المدني. وسوف تحرك هذه المؤسسات بدورها ممارسة الحرية التي هي ميراثنا التاريخي. ومن هذه الناحية فإن مهمتنا كمنظرين لميراثنا التاريخي من المجتمع المدني هي البحث عن فهم أفضل لممارسة الحرية وثقافتها التي هي إرثنا وتتأقصر حالياً بأشكال شتى في أنحاء مختلفة من العالم. وإذا كانت حجة هذه الورقة صحيحة، فلا ينبغي أن يقلقنا موت الفلسفة السياسية الليبرالية التأسيسية، حين إن موتها يمكننا من العودة إلى مصدرها التاريخي في ممارسة الحرية.

هل الليبرالية تاريخ؟

ماذا كانت الليبرالية؟ للإجابة عن هذا السؤال، لابد لنا من طرح سؤال آخر: هل الليبرالية تاريخ؟ وهذا السؤال الأخير ليس سخيلاً كما يبدو، حيث إنه نتيجة عمل قام به مؤخراً بوكوك Pocock وآخرون لتفنيد التفسير الذاتي الليبرالي المعياري. وبناءً على هذه الرؤية الليبرالية التقليدية، التي عبّر عنها على نحو لا يُنسى ج.س. ميل،^(١) فإن الليبرالية الحديثة هي مجرد التعبير المعاصر عن تراث التفكير الحر والنزعة التعارضية antinomianism الممغن في القدم بالفعل، حيث تعود على الأقل إلى زمن سقراط. وكانت نتيجة البحث الحديث تفكيك هذا التفسير الذاتي، وتنظير "الليبرالية" على أنها واقعة أكثر تميزاً بكثير في تاريخ الفكر. وبناءً على رؤية بوكوك،^(٢) فمن الخطأ على أي الأحوال النظر إلى لوك وكانط وسميث وميل، على سبيل المثال، على أنهم مفسرون لتراث واحد من الأفكار، ذلك أن المفكرين السكوتلنديين، مثلاً، الذين يُعتبرون باستمرار ليبراليين كلاسيكيين أصليين - كسميث وفرجسون - كانوا أنفسهم متأثرين تأثراً عميقاً بالنزعة الإنسانية المدنية والنزعة الجمهورية الكلاسيكية التي تتسم علاقتها بـ "الليبرالية" في أحسن الأحوال بالتناقض. وبناءً على هذه الرؤية، فإنه إذا كان لـ "الليبرالية" تاريخ، فهو يبدأ في وقت ما في أوائل القرن التاسع عشر حين اكتسبت كلمة "ليبرالي" مدلولها المعاصر. ويرى المفسرون لهذا الرأي أنه نوع من وهم الهويجيين Whigs الذي

يعزز من ناحية الليبرالية حين يجرى تنظيره على أنه كان موجوداً قبل الثورة الفرنسية، وعلى أن له أصلاً يعود إلى العالم القديم.

من حسن الحظ أنه ليس هناك ما يدعو إلى محاولة تسوية الجدل التاريخي الذى ولّده هذا الرأى. إذ إنه بناء على هذا الرأى، وبناء كذلك على التفسير الذاتى الليبرالى القياسى، فقد كان الإعلان النموذجى عن الليبرالية الحديثة باعتبارها أيديولوجيا شاملة فى كتابات ج.س. ميل. ومن المؤكد أن كُتّاباً آخرين سبقوه يمكن تعيينهم بوضوح بشأن هذين الرأين على أنهم مفسرون للتراث الفكرى الليبرالى؛ فقد كان توكفيل وكونستان وغيرهما من بين الليبراليين المتحررين من الوهم الذين كتبوا فى أعقاب الثورة الفرنسية. إلا أننا نجد عند ج.س. ميل ما يمكن تسميته المتلازمة الليبرالية the liberal syndrome أى مجموعة الأفكار المتلازمة الخاصة بالليبرالية مفصلة أوضح وأميز ما يكون. وإلى جانب ميل - وهو ليبرالى ضمن آخرين تضم الليبراليين اللاحقين والعصريين - هناك مجموعة ثانية تضم دوركن ورولز وغيرهما.

لا يعنى تأكيد هوية التراث الفكرى الليبرالى الذى يشمل ميل ورولز إنكار كونه تراثاً شديداً التعقيد يتضمن فترات ارتدادية وجدلية. ولا يعنى التغاضى عن الليبرالية الجديدة الخاصة بالهيجليين الإنجليز فى أواخر القرن التاسع عشر مثل بوزانكت Bosanquet وجرين Green، أو الليبرالية الكلية holistic إلى حد ما، بل والجماعية communitarian، كذلك الخاصة بهوبهاوس Hobhouse. كما أنه لا يعنى إقرار الرؤية الرأى الخاطئ الذى عرضته من قبل فى كتاباتى^(٤) ويقول إنه من الممكن تقسيم الليبرالية بسهولة وبشكل لا خلاف عليه إلى نوعين أحدهما كلاسيكى والآخر تعديلى، حيث يكون الليبراليون الكلاسيكيون مخلصين فى المقام الأول للحرية السلبية، ويكون التعديليون ضرباً من الليبراليين الرفاهيين أو المساواتيين. وسوف تصمد إحدى نتائج أعمال بوكوك، حتى وإن رُفضت ادعاءاته الأساسية أو عُدلت؛ وهى الشكوكية المنهجية حول التأريخ الفكرى التى تقوم على الشك فى التأريخ المكتوب من ناحية المفاهيم الثابتة، على طريقة لفجوى

Lovejoy. وينبغي أن تحذرنا هذه الشكوكية من البحث عن أكثر مما يجب من الاستمرارية أو الترابط، حتى في التراث الفكرى الليبرالى الذى يبدأ بميل.

لو تركنا هذا التمهيد المنهجي جانباً، سوف يمكننا مع ذلك تعيين منشأ الأفكار التى يعترف بها كل الليبراليين أو معظمهم، وكذلك النقاد، باعتبارها المتلازمة الليبرالية. وعلى هدى أعمال سابقة لى،^(٥) سوف أحدد أربعة أفكار أساسية موجودة عند ج.س. ميل ويتردد صداها فى الواقع عند كل الكتّاب الليبراليين اللاحقين. أولاً: هناك فكرة الفردية الأخلاقية أو المعيارية moral or normative individualism؛ وتقوم على افتراض أنه ليس هناك شيء ذو قيمة مطلقة سوى حالات العقل أو الشعور، أو جوانب حياة الأفراد من البشر، وبالتالي تبطل دعاوى الأفراد باستمرار دعاوى الجماعات أو المؤسسات أو أشكال الحياة. وهذا الادعاء، كما أشار راز،^(٦) تتويع على فرضية النزعة الإنسانية humanism؛ وهى اعتقاد حدائى له رغم ذلك جذور عميقة فى المسيحية اليهودية بأن البشر وأشكال الحياة الخاصة بهم هم وحدهم من له قيمة مطلقة. والعنصر الثانى فى المتلازمة الليبرالية هو النزعة الكلية universalism؛ وهى فكرة أن هناك واجبات وحقوق عظيمة الأهمية للبشر جميعاً، بغض النظر عن ميراثهم الثقافى أو ظروفهم التاريخية، بموجب وضعهم كبشر فحسب. وفى رأى أن هذا الادعاء القوى المضاد للنسبية ضرورى لأية رؤية ليبرالية جوهرية فى ليبراليتها؛ فأية رؤية، مثل رؤية كانط أو ميل أو رؤية رولز المبكرة، ترى أن النظام الليبرالى، على نحو احتمالى على الأقل، هو النظام الأفضل المتفرد فى صلاحه للبشرية جمعاء، حتى وإن كانت قيمه التقريبية كافة مما يمكن تحقيقه فى كثير من السياقات. بعبارة أخرى، فإنه بدون إنكار أن الأنظمة الأخرى قد تكون مراحل ضرورية على الطريق إلى النظام الليبرالى، بل وقد تقطع شوطاً طويلاً إلى الاعتراف بأن النظام الليبرالى لن يتحقق لبعض الشعوب بالصورة الكاملة أو المستقرة، فمع ذلك لا بد أن تؤكد الليبرالية الجوهرية أو الأصولية أو العقائدية ضرورة تقييم المؤسسات السياسية كلها بمقياس واحد يقيس قربها من النظام الليبرالى. وتقودنا هذه الفكرة الثانية بطريقة طبيعية

جدا إلى العنصر الثالث من عناصر المتلازمة الليبرالية، وهى التَحْسُنِيَّة. والمقصود بذلك الرأى القائل بأنه حتى إذا كان بإمكان المؤسسات البشرية أن تتسم بالنقصان، فهى رغم ذلك عرضة للتحسن غير المحدود بواسطة الاستخدام الحكيم للعقل النقدى. ويعنى هذا أنه رغم عدم إمكان افتراض أية ليبرالية معاصرة بطريقة معقولة قوانين تاريخية تضمن التحسن البشرى الحتمى، فذلك لا يمكن لأية ليبرالية معاصرة أن تتجج بدون فكرة ما للتقدم، مهما كان ضعفها. وينبع العنصر الرابع والأخير من عناصر المتلازمة الليبرالية بوضوح من العناصر الثلاثة الأولى، وهذا العنصر هو المساواتية egalitarianism الليبرالية. والمقصود بذلك هو إنكار وجود أى تراتب أخلاقى أو سياسى طبيعى بين البشر، كما كان تنظير أرسطو عن الرق، وتنظير فيلمر Filmer عن المَلَكِيَّة المطلقة. بعبارة أخرى يرى أى ليبرالى النوع البشرى على أنه جماعة أخلاقية ذات مكانة واحدة، وأن المَلَكِيَّة والتراتب والإخضاع ممارسات تظل فى حاجة إلى دفاع أخلاقى. والآثار المترتبة على هذا الوضع بالنسبة لأفكار القبول باعتباره أساس الالتزام السياسى، وأفكار الديمقراطية باعتبارها مؤسسة جُعِلت لتلبية متطلبات التبرير العام لاستخدام القسر السياسى، واضحة وضوحاً تاماً.

الادعاء المطروح هنا هو أنه إذا كان صحيحاً أنه ليس كل الليبراليين يقرون كل فرضية من تلك الفرضيات، فهم جميعاً يشكلون نسقاً من الأفكار التى سوف يجد معظم الليبراليين المعاصرين صعوبة فى رفضها. والأفكار الأربع موجودة وجوذاً واضحاً فى فكر ج.س. ميل الذى سوف أتعامل معه على أنه ليبرالى نموذجى، تحقيقاً لأغراض ما أطرحه من برهان. وأخيراً، لابد من ملاحظة أننى لم أضمن الأفكار الأربع الجوهرية فى المتلازمة الليبرالية أى مبدأ فرضى محدد، كإى مبدأ يعطى الأولوية للحرية أو المساواة. ولم أفعل ذلك على وجه التحديد كى أطرح تصوراً لليبرالية على قدر كبير من الغزارة والعمومية والانتقائية بحيث يتحمل عائلة ممتدة من الرؤى التى كانت ومازالت تسمى نفسها بحق "ليبرالية". وتعنى هذه النقطة الأخيرة كذلك أننى لم أربط الليبرالية بأى نظام أخلاقى سياسى

تأسيسي؛ أى النظام الأخلاقى القائم مثلاً على الحقوق أو النظام الأخلاقى التعاقدى. ويضمن هذا كذلك تسامحاً منهجياً يضمن مناقشة الأنواع الكثيرة والمختلفة للبيرالية، ويهدف إلى ضمان أنه مهما كانت نقدية الأحكام التى يسفر عنها النقاش فيما يتعلق بالبيرالية فسوف يصدق على أمثلتها كافة.

اللا تكافؤ بين القيم وأوهام التقدم

إلى أى مدى يمكن للأفكار التى حددتها - وهى الأفكار التى يمكننى القول بأنه يشارك فيها بين Paine وكوندورست Condorcet وكانط وميل ودوركن فى فترته المبكرة - الصمود أمام النقد؟ هل هى عناصر قابلة للبقاء فى المستقبل النظرى المتوقع الذى يمكن الدفاع عنه فى الوقت الراهن؟ لقد استغللت فى عمل سابق البحث الحديث عما فى القيم الأساسية من غموض ولا تكافؤ فى محاولة لإثبات عدم إمكان تحقيق اللبيرالية العقائدية التى تهدف إلى تحديد نسق فريد من المبادئ الأساسية ذات سلطة فرضية. وأريد الآن بحث العناصر الأربعة للمتلازمة اللبيرالية كى أرى أيها يصمد أمام النقد المشابه، إن كان من بينها ما يمكنه الصمود. واستباقاً لاستنتاجى، فإن أيًا منها لا يمكنه الصمود أمام قوة الغموض الشديد واللا تكافؤ بين القيم. وعليه، فإن اللبيرالية تكون مشروعاً فاشلاً إذا اعتُبرت موقفاً فى الفلسفة السياسية. وبناءً على الحجة المطروحة هنا، فليس هناك ما يمكن عمله لإنقاذها؛ فهى ميتة باعتبارها رؤية فلسفية. فما هو الحى إذن فى اللبيرالية؟ سوف أحاول إثبات أن جانب اللبيرالية الذى مازال حياً فى رأينا هو تصور المجتمع المدنى وواقعه التاريخى الذى ورث لنا. يجسد هذا المفهوم ونسق الممارسات ملامح اللبيرالية العقائدية الأساسية ويمثلها، بالشكل الذى يضع الأمور فى سياقها من الناحية التاريخية. وسوف تكون الحجة هى أنه رغم أن الواقع ليس هو أن المجتمع المدنى اللبيرالى الذى له تلك الملامح هو المجتمع الوحيد، وبالضرورة الأفضل من وجهة نظر الازدهار البشرى، فهو رغم ذلك النوع الوحيد

من النظام الذى يمكن لنا فيه أن نعيش عيشة جيدة، فى ظرفنا التاريخى باعتبارنا حدثيين متأخرين. وهناك حجة تاريخية فى مصلحة الليبرالية، أو بعبارة أخرى تؤكد أن المجتمع المدنى يمثل النوع الوحيد من المجتمعات الذى يمكن من خلاله للحضارة الحديثة إعادة إنتاج نفسها. (لا ينكر أحد بناءً على هذا الرأى أنه قد تكون هناك استثناءات للتعميم الذى ورد للتو - قد تكون المملكة العربية السعودية أحدها - ولكن هناك تأكيد على أنها سوف تكون استثناءات قليلة، وربما لا تكون طويلاً.) بناءً على هذا الرأى، فرغم صحة أنه كانت هناك حضارات عظيمة لم تضم أى شيء يشبه المجتمع المدنى، فمن الصحيح مع ذلك أن المجتمع المدنى، وبالتالى الميراث الليبرالى الذى يحمله معه، فى رأينا مصير تاريخى. فقيمة المجتمع المدنى بالنسبة لنا كحدثيين (أو ما بعد حدثيين) هو أنه يسمح بتعايش سلمى فى طريقة عيش القيم والرؤى اللامتكافئة بشأن العالم. ولهذا السبب سوف أستنتج أن الأشكال الوحيدة للتنظير الليبرالى التى تستحق المطالبة بولائنا فى ظرفنا التاريخى هى الوصف الأوكشوتى Oakshottian للارتباط المدنى والليبرالية البرلينية Berlinian liberalism التى تقوم أسسها على تعددية القيم الجوهرية.

نقل قيمة ادعاءات الفلسفة إلى حد كبير فى تنظير برلين، حيث يُنكر أن البحث الفلسفى (أو بالأحرى التفكير العملى) يمكنه الفصل فى الصراعات العميقة بين القيم المطلقة، أو ينشأ فى وصفة للحياة الصالحة لكل البشر، أو يؤسس أية طريقة محددة للحياة. بل يوجد فى تنظير برلين رفض صريح للمشروع الليبرالى الراهن، الذى يسعى إليه أوضح ما يكون فى أعمال رولز ويستهدف صياغة واشتقاق مجموعة فريدة من المبادئ عن الحرية، استناداً إلى فرضية أن الصراعات بين الحريات قد تكون (وهى كذلك فى الغالب) صراعات بين الأمور اللامتكافئة التى لا تتأثر بالتحكيم العقلانى، وهو لا يقل فى ذلك عن الصراعات بين القيم الأخرى. وفى رؤية برلين الليبرالية، تُهذب طموحات الفلسفة الليبرالية المتسمة بالصلف ويجرى تبنى نمط أكثر تواضعاً وواقعيةً للتنظير.

فى تنظير أوكشوت، الذى أدرك العديد من المعلقين أن له صلات مهمة مع الفكر الليبرالى،^(٧) تقتصر مهمة الفلسفة على إلقاء الضوء على ميراثنا من الممارسة وتحديد مسلماته. وبتحديد أكثر، يسعى أوكشوت إلى أن يجمع من الممارسات المتنوعة ملامح الارتباط المدنى civil association الأكثر جوهرية، تلك التى تشكل الارتباط البشرى. وهو ليس بحال من الأحوال طبيعياً أو كلياً بين البشر، بل هو إنجاز تاريخى مميز يوحد فيه البشر ليس من أجل أى غرض مشترك (بالشكل الذى قد يكونون عليه فى الحرب على سبيل المثال) بل بتأييدهم وإقرارهم لمجموعة من القواعد غير الذرائعية الموثوق بها. ويرى أوكشوت، كما يرى برلين، بالرغم من اختلافاتهما العميقة فى كثير من مجالات الفكر، أن الفلسفة قد تشرح الممارسة وتوضحها؛ فهى لا تطمح أبداً إلى التحكم فيها (ربما كما كان حالها بين اليونانيين). وفى هذا الشكل من البحث، الذى نهدف فيه إلى فهم أفضل للممارسة كى نعود حينذاك إليها فى كل تغيراتها، سوف أحاول تنفيذ أوهام الفلسفة الليبرالية التأسيسية.

هذا استباق لنتيجة نقاش معقد وقابل فى كل نقطة منه للاندماج. ولنبدأ بحث أثر فكرة التقدم الليبرالية الخاصة بفرضية لا تكافؤ القيم الأساسى. وهنا قد يكون استخدام قياس من الفنون مفيداً بادئ ذى بدء فى التغلب على المقاومة البدئية لفكرة اللا تكافؤ ذاتها. ولنتأمل دراما سوفوكليس Sophocles ودراما شكسبير Shakespeare، أو الأقرب لنا ولبعضهما، دراما شكسبير، من ناحية، ودراما الكتاب الكلاسيكيين الفرنسيين كورنى Corneille وراسين Racine، من ناحية أخرى. بأى معنى تكون مسرحيات شكسبير، مثلاً، أفضل من مسرحيات سوفوكليس أو راسين أو أسوأ منها؟ صحيح أن هذه الأعمال الفنية تنتمى إلى نفس النوع الأدبى المميز - الدراما - ولكن يبدو من العبث تماماً محاولة تقييمها بمقياس واحد من الامتياز. ورغم انتماؤها لنوع أدبى مشترك فهى مختلفة اختلافاً كبيراً فى الأسلوب والموضوع بما لا يسمح بهذا التقييم. ولا شك فى أنه فى داخل أى نوع فرعى كهذا تكون تقييمات الأفضل والأسوأ معقولة بل وشائعة، وقد نتحدث حديثاً

معقولاً عن التحسن أو التدهور في التراث الذي يجري التعبير عنه في التراجيديا اليونانية أو في النزعة الكلاسيكية الفرنسية. وربما أمكننا كذلك تمييز الفن العظيم من ذلك الفن ضئيل الجودة أو التافه الذي لا قيمة له. وبناءً على ذلك فإنه بالرغم من لامعقولية وضع شعر دون Donne وجيرالد مانلي هوبكنز Gerald Manely Hopkins على مقياس واحد، فإننا ندرك بوضوح تفوق هؤلاء اللامتكافئين على شعر إ.إ. كمينجز e.e. cummings الرديء، مثلاً. بل قد تكون هناك اعتبارات عابرة للثقافات تمكننا من تمييز الأعمال الفنية الخاصة بثقافة عليا عن تلك الخاصة بثقافة دنيا، وهذه نقطة لا يمكنني متابعتها هنا، ولكن من المهم الإصرار عليها، حيث إن هناك خلطاً، بشكل لا لبس فيه، بين رؤية اللا تكافؤ المطروحة هنا ورؤية النسبية الثقافية.

لو طرحنا سوء الفهم هذا جانباً، تكون الحجة هي أنه بصورة عامة لا يمكن أن يكون هناك تقدم في الفنون، إذا كان المقصود بذلك هو التحسن خلال التاريخ البشري. فهناك تقدم أو تدهور حتى عبر كل تراث، كما يحدث حين يعقب تراثاً من الفن الرفيع والعظيم - أي الفن الذي تُستغل فيه قدرات الخيال والإبداع البشري إلى أقصى حد ممكن - تراث يتسم بالضحالة والضعف. ومع ذلك فإن فكرة اللاتكافؤ بين السلع الفنية تؤكد أنه ليس هناك شكل واحد للفن العظيم يعد هو الأفضل، حيث لا يوجد معيار شامل يمكن به إصدار حكم كهذا. ويمكن أن نجد أمثلة لذلك في تاريخنا الثقافي، وبالمقارنة مع الحضارات العظيمة الأخرى. وحتى في سياق يخص ثقافة بعينها، مثل سياق الكنائس المسيحية، تصعب رؤية الطريقة التي يمكن بها المقارنة بين كاتدرائية من طراز الباروك Baroque بأخرى من الطراز القوطي Gothic. بل إنه من الأصعب تخيل أي المعايير السائدة يمكن الاستعانة به في تقييم مزايا مبنى البارثينون Parthenon في مقابل كاتدرائية نوتردام Notre Dame، أو أي منهما مقابل مزار عبادة الشنتو في آيسى Isee.

إن فكرة التقدم الكوني في الفنون فكرة مشوشة. وربما يعود السبب في ذلك إلى أن مهمة الفنون ليست تصوير موضوع مستقل استقلالاً تاماً وقياسه بقدر أكبر

من الدقة، بل إننا نفهم الفنون فهماً صحيحاً إن نحن نظرنا إليها النظرة الصحيحة باعتبارها إبداعات تاريخية خاصة بنوع على قدر عالٍ من الإبداع مزروعة في أشكال محددة من الحياة الاجتماعية ذات ميراث ثقافي وتاريخي محدد ومتنوع وتنشأ منها. وينبغي أن يكون القياس واضحاً في الأخلاق والسياسة. وقد قدم أشعيا برلين الحجة المؤيدة للالتكافؤ في الأخلاق والسياسة بوضوح وقوة لا أمل لى فى تحسينها:

هناك الكثير من الغايات الموضوعية، والقيم المطلقة، البعض منها غير متوافق مع غيره، وتسعى لتحقيقها مجتمعات مختلفة في أوقات مختلفة، أو جماعات مختلفة داخل المجتمع نفسه، أو طبقات أو كنائس أو أجناس بكاملها، أو أفراد بعينهم داخل كل منها، وقد يجد أى منها نفسه عرضة لدعاوى متضاربة خاصة بغايات لا يمكن الجمع بينها، ولكنها تتساوى في كونها مطلقة وموضوعية.^(٨)

وفى معرض حديث برلين عن شيكو وهردر، يقول:

إنهما يريان أن القيم كثيرة؛ حيث يخرج بعض من أكثرها سحراً إلى النور أثناء الرحلات الزمانية والمكانية، ولا يمكن التوفيق بين البعض منها وبعضه من حيث المبدأ. ويؤدى هذا إلى النتيجة التى لم يصُغها أى من المفكرين الصياغة الصريحة، وهى أن النموذج المثالى للمجتمع الكامل الذى تتوافق فيه كل الغايات الصحيحة، والشائع بين ثقافات كثيرة، وخاصة ثقافة عصر التنوير، مشوش من الناحية المفاهيمية. ولكن هذه ليست نسبية... ففي قلب النمط الشهير للنسبية

التاريخية الحديثة يكمن تصور البشر الذين يربطهم التراث أو الثقافة أو الطبقة أو الجيل ربطاً كلياً بمواقف أو مقاييس بعينها للقيمة تجعل وجهات النظر أو النماذج المثالية الأخرى تبدو غريبة وفي بعض الأحيان غير مفهومة. وإذا اعترف بوجود وجهات النظر هذه، فمن المحتم أن يؤدي هذا إلى السؤال عن أى منها هو الصحيح. وليس هذا هو موقف فيكو، ولا... هو كذلك موقف هردر عموماً.^(٩)

إذن، ليست التعددية التى تؤكد اللاتكافؤ الأساسى للقيم المطلقة أى نوع من النسبية، كما أنها لا تنتمى إلى أى من الأنواع الكثيرة للنزعة الذاتية أو الشكوكية بخصوص القيم. بل هى رؤية واقعية أو موضوعية. وتؤكد التعددية الموضوعية objective pluralism من هذا النوع أن القيم المطلقة يمكن التعرف عليها وتمييزها، وأنها كثر، وأنها غالباً ما تتصارع ولا يمكن الجمع بينها، وأنه فى كثير من تلك الصراعات لا يكون هناك معيار سائد يمكن به التحكم بين دعاواها تحكيماً عقلانياً؛ فهناك صراعات بين الأمور اللامتكافئة. ورغم عظم تنوع القيم المطلقة، فهو ليس تنوعاً مطلقاً؛ إذ تقيد حدود الطبيعة البشرية. رغم احتمال عدم توافق تلك الغايات، فلا يمكن أن يكون تنوعها غير محدود؛ ذلك أن طبيعة البشر، مهما كان تنوعها وتعرضها للتغيير، لا بد أن يكون لها طابع عام إن كنا سندعوها بشرية بحال من الأحوال.^(١٠) وهذه التعددية، بما هى عليه من تقييد، قد تتخذ أشكالاً عديدة، وقد تعمل على مستويات شتى. وقد يكون داخل القانون الأخلاقى لثقافة ما ثغرات تولد المآزق التى لا يمكن للقانون نفسه أو البراهين العملية حلها. ومن ثم تتولد الاختيارات الجوهرية أو المأساوية بين الشرور المتنازعة أو المزايا المتنافسة، التى يستتبع فيها أى ما يختار خسارة كبيرة ما أو ينطوى على خطأ ما غير قابل للإصلاح كثيراً ما كتب عنه برلين. وهناك أيضاً ذلك النوع من التعددية الذى يبرز صراع القيم، ليس داخل الثقافات أو الأفراد، وإنما بين الثقافات أو بين

أشكال بكاملها للحياة بها القيم غير المتكافئة عناصر أساسية. وقد تتداخل أنواع التعددية هذه بعضها ببعض، خاصة حين باتت الثقافات وأشكال الحياة تتفاعل مع بعضها تفاعلاً عميقاً (كما فى العالم الحديث المتأخر)، ولا يعود من السهل تمييز الواحدة منها عن الأخرى، حتى أن بعض الأفراد يجدون أنفسهم (حسب عبارة فولك جريفل) وقد "رضعوا من مرضعات كثيرات"، وشكلتهم تقاليد ثقافية متميزة عدة.

نحمل التعددية الموضوعية معها المعنى الضمنى الذى يشير إلى أن هناك ندرة أخلاقية جوهرية قدرنا كبشر أن نتحملها. هذا الشكل من الأسس الكلاسيكية للحضارة الغربية التى يكون فيها هذا النوع من التعددية أكثر تدميراً، ينكر تماسك شكل المنفعة كما نظره أفلاطون، ويرفض فرضية وحدة الفضائل كما طرحها أرسطو. وفى هذه الرؤية التعددية ليست كل الفضائل الأصلية غير منسجمة مع غيرها بالضرورة فحسب، بل ربما تعتمد الفضائل فى وجودها على الشرور وتعتمد الفضائل على الرذائل. وفى هذا الشأن تكون التعددية تنوعاً على فكرة نقصان الحياة البشرية التى يمكن إرجاعها إلى المصادر اليهودية والمسيحية. إلا أن التعددية فى أعماق معانيها الضمنية لا تميز النقصان الكامن فى طبيعة الأشياء؛ فهى تقضى على فكرة كمالنا نفسها. وهى بذلك توجه ضربة قاتلة إلى الأساس الكلاسيكى لثقافتنا الذى لم يعبر عنه عند أرسطو وأفلاطون فحسب، بل كذلك فى فكرة اللوجوس logos الرواقية وفى تصور توماس الأكويني الخاص بالنظام العالمى الذى كان عقلاً وأخلاقاً فى جوهره، حتى وهو من خلق الإله، أى تصور للسمات الأساسية التى كان النقصان أحدها.

التعددية الموضوعية مدمرة لهذا البعد العقلانى اليونانى الرومانى لميراثنا الثقافى، لأنها تقضى على فكرة الحياة البشرية الكاملة. كما أنها تقوض عنصرًا لا يقل أساسية فى حضارتنا، وهو مشتق من التراث اليهودى المسيحى، وأعنى به فكرة عظم قيمة التاريخ البشرى وأهميته التى عبّر عنها بلغة الإصلاح أو التحسين. ولكونه من الواضح أنه إذا كنا نفتقر إلى معايير شاملة نقيم بها التاريخ

ككل، فحينئذ يكون "التحسن التقدمى العام للعالم خيالاً" كما تصور هردر. صحيح أنه قد يكون هناك تحسن داخل أية ثقافة بعينها، كما تحكم معاييرها، وقد يكون هناك القليل من الأمثلة التى يمكننا فيها الحكم، باعتبارها حالات محدّدة ومع افتراض كل أشكال عدم التكافؤ وثيقة الصلة بالموضوع، بأن هناك تحولاً إلى الأفضل أو إلى الأسوأ فى الفضائل والشرور غير محدّدة الثقافة ولكنها بشرية بصورة عامة. إلا أن تلك الحالة المحدّدة الأخيرة لا تدعم تصور الهويجيين للتاريخ باعتباره سرداً للتقدم، وباعتباره دراما أخلاقية نحن نهايتها، وهو نسل غير شرعى للمسيحية اليهودية التى تشكل الدين العاطفى واللامعقول للبشرية الذى هو العقيدة العلمانية للطبقة المثقفة الغربية. وبناء على الرؤية التعددية، فإن التاريخ باعتباره كلاً ليس له معنى، ويمكن ألا يكون له معنى،^(١١) وهو فى أحسن الأحوال مجموعة من المغامرات فى الحضارة، كل منها مفرد ومنفصل عن غيره ولا يقود إلى أى شيء، وهو لا يكشف بحال من الأحوال عن ملامح "الإنسان بوصفه إنساناً" أو يقترب منها.

للتعددية الموضوعية إذن آثار مدمرة إلى حد كبير بالنسبة للتراثين اللذين يشكلان الدعامتين التوعم للحضارة الغربية، أى اليونانية الرومانية واليهودية المسيحية. وهى مدمرة كذلك للعناصر الأساسية الخاصة بالتقاليد الثقافية الأخرى. ففي الصين على سبيل المثال، هناك تراث كونفوشيوسى للتأريخ يُكتب فيه التاريخ من ناحية التقدم والتدهور الأخلاقى، وتقوّضه التعددية، إذا كان من المفترض أن يكون لهذا التاريخ أكثر من مصدر محلى. وفى الهند، هناك تراث البوذية الذى يُخضع الأمور للقيم الأخلاقية ويتصف بالعقلانية، ولا يسمح بالتناقضات التى فى طبيعة الأشياء، وهو ما يهدده اللاتكافؤ كذلك.

تعترف التعددية الموضوعية من النوع الجوهري المطروح هنا باللاتكافؤ بين ثقافات أو أشكال للحياة بعينها (وداخل كل منها). وبالنسبة للفضائل البشرية العامة، قد يكون الأمر هو أن هناك فضائل أو مزايا ليست مرتبطة بثقافة معيّنة، مهما تعدد التعبير عنها فى أشكال الحياة المختلفة. ربما تكون الشجاعة باختصار

فضيلة بشرية، مع أن أنواعها قد تكون هائلة، وفي بعض الأحيان نكون غير متأكدين مما إذا كنا قد حددناها التحديد الصحيح أم لا. وكذلك الحال بالنسبة للعدل والرحمة. ولكن كما يبين لنا الكثير من الأعمال الأدبية مثل رواية ميلفيل *Millville* "بيلي بَد" Billy Budd، ربما تتصارع المطالب العملية الخاصة بتلك الفضائل البشرية العامة، وربما تكون هذه الصراعات بين الأشياء اللامتكافئة. كما أنه على عكس ما تقوله فرضية وحدة الفضائل التي قدمها سقراط وأرسطو، قد يكون الأمر (طبقاً للرؤية التعددية الموضوعية) هو أن بعضها لا يمكن أن يجتمع في شخص واحد. وهذه فرضية في علم نفس وأنثروبولوجيا الأخلاق سوف أعود إليها لاحقاً. قد يكون هناك عدم قابلية للتوافق ولا تكافؤ بين الفضائل البشرية العامة الأخرى؛ بين الحياة المكرسة للمتعة الجسدية المكثفة، أو الحياة المكرسة للمشروعات طويلة المدى، أو حياة رجل الأسرة الذي يرغب في أن تطول حياته كي يرى أحفاده يكبرون. وقد تكون هناك صراعات كذلك بين الأمور اللامتكافئة، حيث توجد شرور بشرية عامة. فبين الألم والموت، والعنف والقسر الماكر، والكثير غير ذلك من المعوقات التي تحول دون الازدهار البشري، قد يكون هناك من الناحية التعددية الموضوعية خيارات جوهرية ومأساوية لا بد من القيام بها يتركنا العقل فيما يخصها في وضع صعب يبعث على الحيرة. (هذه هي النقطة التي نقوض عندها تعددية القيم الراديكالية التصورات التقليدية للقانون الطبيعي.) لا يدعم ذلك اللا تكافؤ الذي بين الفضائل والشرور البشرية الكلية أو العامة النسبية بحال من الأحوال النسبية الثقافية غير المقيّدة الخاصة بالقيم أو يقر أيًا من الأنواع الحديثة للنزعة الذاتية الأخلاقية و النزعة الشكوكية.

تُعترف التعددية الموضوعية بأن فضائل كثيرة تخص أشكالا بعينها من الحياة وتعتمد عليها. فحياة تروبادور^(*) Troubadour في العصور الوسطى لا يمكن أن تُعاش في مصر القديمة، تمامًا مثلما أنه لا يمكن أن تُعاش حياة عاهرة

(*) طبقة من الشعراء الغنائيين والموسيقيين الشعراء الذين كانوا في الغالب من رتبة الفرسان. وقد ازدهرت هذه الطبقة في الفترة من القرن الحادي عشر إلى القرن الثالث عشر في جنوب فرنسا وفي المناطق المجاورة في إيطاليا وإسبانيا وتميز شعرها بالأدب. (المترجم)

المعبد^(*) في عالم العصور الوسطى المسيحي. (مصطلح "شكل الحياة" form of life مستخدم هنا بعدم تحديد متعمد كي يشمل الثقافات كافة وكذلك أساليب الحياة داخل ثقافات بعينها. ولا تفترض المقولة بحال من الأحوال أن، بالإمكان تمييز أشكال الحياة تمييزاً سهلاً لا اختلاف عليه.) ويكون الحال من وجهة النظر التعددية في بعض الأحيان هو أن الفضائل أو المزايا التي تخص أشكالاً محددة ولا يمكن الجمع بينها للحياة هي كذلك فضائل ومزايا لامتكافئة. وقد تجسد أشكال الحياة المختلفة الفضائل والمزايا التي لا يمكن ترتيبها أو موازنتها ببعضها بشكل عقلائي، مع أن هناك اعترافاً بعظمة كل منها. وكما هو الحال بين مقاتل البوشييدو^(**) وعالم العصور الوسطى، مثلاً، فإنه بناء على الرواية التعددية ليس هناك مقياس يمكن قياسها به ولا ميزان يمكن وزنها عليه. وتحدث الصراعات بين الأمور اللامتكافئة كذلك داخل أشكال محددة للحياة. فداخل شكل الحياة الذي تشكله المسيحية الكاثوليكية، لا يمكن الجمع بين فضائل الراهبة وفضائل الأم؛ وربما يعبر عدم إمكان الجمع هذا عن اللاتكافؤ الذي لا يحله عند الممارسة سوى نداء باطنى call of vocation لاعقلائي. وبذلك فإنه بناءً على الرواية التعددية، تنقشى الصراعات بين الأمور اللامتكافئة، وإن لم تكن كلية الوجود. وتتعارض هذه النتيجة تعارضاً كبيراً مع التراث الفكرى المتعارف عليه ومع الكثير من بديهيات الحس المشترك.

تتعارض النزعة التعددية مع الميل الفطرى لميراثنا الثقافى كذلك من خلال المعتقدات المبتذلة للنزعة الإنسانية الليبرالية، ومن خلال كونها معادية لـ ذخيرة البديهيات العادية المشتركة. فكيف إذن يمكن الدفاع عنها؟ ما نوع نظرية المعرفة التى يمكنها دعم هذه الدعاوى بخصوص لاتكافؤ القيم المطلقة؟ وقد أشرنا من قبل إلى أن النظرية الأخلاقية تعددية القيم لا يمكنها تحاشي أن تكون نظرية واقعية.

(*) كان السومريون وغيرهم يبنون بناتهم لكن عاهرات فى المعابد المخصصة لعبادة الإلهة عشتار. وفى العصر الحديث كان أبناء طبقة النبونيين الهنود يقدمون بناتهم قرباناً للآلهة فى المعابد الهندوسية، حيث يجدن أنفسهن عاهرات لزوار المعابد. (المترجم)

(**) دستور أخلاقى تقليدى لمقاتلى الساموراي اليابانيين يؤكد على الشرف والنظام والشجاعة والحياة البسيطة، وتعنى كلمة "بوشييدو" فى اليابانية "المحارب الشجاع". (المترجم)

ولكن أى نوع من الواقعية ذلك الذى نتحدث عنه؟ وما هى أوراق اعتماده
الإستمولوجية؟

يمكننا مقارنة السؤال الأخير أولاً بملاحظة أنه لابد للتعددية الموضوعية أن
تكون مضادة للحدس فيما نقوله عن معرفتنا بالقيم المطلقة. ونحن نتبع فى ذلك
ج.س. ميل الذى رأى أن المذهب الحدسى intuitionism ذو اتجاه فطرى محافظ
من حيث معاملته أحكام الأفراد ما قبل التأملية فى بيناتهم الثقافية على أنها موثوق
بها بشكل نهائى. وكما هو الحال بالنسبة لمعظم الفلاسفة الأكاديميين فى زماننا،
فإنه إذا كانت هناك بيانات ثقافية ممثلة للأعراف والتقاليد وفقيرة (بيئات معظم
الجامعات المعاصرة)، وإذا كانت حياة هؤلاء الذين تُستشار مؤسساتهم وتعد موثوقة
تتسم تجاربهم بالسطحية والهزال، فحينئذ سوف تكون الأحكام والنظريات الأخلاقية
التي ينتهون إليها بالمثل سطحية وهزيلة. وحينئذ لابد من رفض المذهب الحدسى
فى علم الأخلاق لأنه يقّس أحكام المعرفة المحلية، بغض النظر عما قد تكون عليه
من تقييد وتشويه. (فى وقتنا الراهن ليست المعرفة التى تقّس على هذا النحو هى
المعرفة الخاصة بالناس العاديين، بل هى معرفة طبقة المثقفين الرثة
lumpenintelligentsia عديمة التجارب والامية ثقافياً.) والبديل الأكثر معقولية
للمذهب الحدسى هو ذلك الوضع الذى رسمه ميل، الذى تُختبر فيه الأحكام القيمية
دائماً أمام محكمة التجربة، ولكنها تُعرّض فيها لكل أدلة الأنثروبولوجيا والتاريخ
والأدب والعلوم الاجتماعية وتجارب العيش. ويصوغ سكوروبسكى Skorupsky
جوهر مذهب ميل الطبيعى المنهجى فى إستمولوجيا الأخلاق صياغة جيدة بقوله:

أية فلسفة سياسية تفترض أن بعض أشكال الحياة أفضل
من الناحية الموضوعية من حيث كونها تقدم أشكالاً
أكثر صحة من السعادة أو أنماطاً أكثر تحرراً من
الوجود - ولا تقدم سبباً لهذا الادعاء فى شيء
ترانسندنتالى أو مكشوف - لابد لها من الدفاع عن
نفسها باللجوء إلى الميول البشرية المشتركة

بطبيعتها.... ولابد للبشر من المشاركة فى بعض
الميول الوجدانية، كأن يشتركوا فى طريقة لتحديد
الاستجابات الطبيعية. ليست طبيعية من الناحية
الإحصائية، بل هى طريقة يميل إليها الكائن الحى حين
لا يكون هناك ما يعوقه عن السير فى طريقه الطبيعى،
أو يعانى من عجز داخلى أو مرض ما، ويجد فيها
موضعاً للراحة لا يتمنى الهروب منه، وهو ما يفضله
بشكل انعكاسى. وبذلك يعنى عدم الاستجابة المعاناة من
العجز الذى يحرم الشخص من الوصول إلى نمط
تجربة له شأن كبير بالنسبة للبشر. والسبب ذاته، لابد
أن يكون بالإمكان التمييز بين الظروف الخارجية التى
تعوق النمو الطبيعى لميول البشر، وتلك التى تيسرها.
ويحقق الإنسان الرضا الأكمل، أى حياة الرفاهة
العظمى، حين يكون هناك تعبير كامل عن تلك الميول.
فهى تحقق توازناً سعيداً مستقرًا، وهو نمط حياة سوف
يفضله تفضيلاً انعكاسياً حتى مع الفهم الخيالى
للخيارات.^(١٢)

الإپستمولوجيا التى يعرفها سكوروپسكى بأنها تخص ج. س. ميل هى
إپستمولوجيا طبيعية النزعة تربطها صلات مهمة بالجوانب الأقل ميتافيزيقية من
الأخلاق الأرسطية. وهى تحدد موضوع علم الأخلاق بأنه الرفاهة البشرية أو
الازدهار البشرى، وتتعامل مع مضمون الرفاهة والازدهار ليس على أنه
الأفضليات أو الرغبات الذاتية فقط أو بشكل أساسى، بل على أنه مسألة موضوعة
بشكل جزئى على الأقل تشمل استغلال القدرات البشرية فى الحياة التى يحكم
عليها، أو قد يحكم عليها، حكماً انعكاسياً بأنها ذات شأن. وتتكسر هذه الإپستمولوجيا

الأرسطية الجديدة ما أسماه راز بتبصر "شفافية القيم"؛^(١٣) خطأ أن مضمون رفاهنتا واضحة لكل منا. ومع أنه لا يمكننا في هذا المقام توضيح هذه النقطة بالتفصيل، فسوف أعود إليها بشكل موجز فيما بعد. فهذه الإيستمولوجيا الميلية تشبه الإيستمولوجيا الأرسطية في تصويرها المشاعر البشرية على أنها أقرب إلى التصورات منها إلى الإحساسات؛ بعبارة أخرى، بنسبها إلى مشاعر عقلانية (أو لاعقلانية) تنكرها أية رواية هيومية Humean صرفة أو صريحة لها.

سوف نختلف رغم ذلك إيستمولوجيا القيمة، التي نعرف بالتعددية الموضوعية ولاتكافؤ القيم، عن الإيستمولوجيا الأرسطية في نواح مهمة وأساسية؛ فهي ليست تراتبية، حيث يعوق اللاتكافؤ الترتيب أو التقييم الموضوعي للقيم المطلقة. وهي لذلك سوف تمتنع عن إعطاء الأولوية أو الامتياز لأى شكل من أشكال الحياة - مثل حياة البحث العقلاني، أو حياة التأمل أو خلق الثروة، أو حياة الصلاة، أو الإخلاص غير الأناني للآخرين - باعتبارها الأفضل للنوع البشرى. وهي على عكس الإيستمولوجيا الميلية الأخلاقية، لن تقترض أن البحث الأخلاقي سوف ينتهى إلى التقارب المثالى البيرسى Peircean. بل إنها باعتبارها نوعاً من التعددية الموضوعية فى الأخلاق سوف تتوقع أن يظهر البحث ضمن الاختلاف المطلق للرؤى الأخلاقية؛ وهى النقطة التى سأعود إليها لاحقاً. وكما لاحظنا من قبل، سوف تتكرر أية وحدة للفضائل، وتؤكد بدلاً من ذلك على الصراعات فيما بين المزايا البشرية التى سوف يكون بعضها لامتكافئاً. ولهذا السبب سوف تتكرر أن الحياة الصالحة هى بالضرورة حياة مختلطة بالنسبة لمعظم الناس، ذلك أنه إذا كانت مكونات الحياة المختلطة أموراً لامتكافئة، فلن تكون هناك توليفة عقلانية على نحو فريد منها، ولن تكون المساواة التقريبية أكثر عقلانية من أية توليفة أخرى. (من وجهة النظر التى تعترف باللاتكافؤ بين القيم المطلقة، قد تبدو المبادئ الأرسطية الخاصة بوحدة القيم ووحدة الوسائل مثل ما يزيد قليلاً عن كونه قاعدة للضحالة أو الاعتدال mediocrity). وأخيراً، فيما أن التعددى لن يقبل السياق المحلى لدولة المدينة polis التى بدت طبيعية لأرسطو، بل سوف يعترف مع

أرسطو باعتماد المزايا الفردية البشرية الأساسية على العديد من أشكال الحياة الجماعية، فسوف يكون لدى التعددى الموضوعى سبب وجيه لتأييد نوعية الأنظمة الحاكمة، شيوعية communal وسياسية، التى قد يزدهر فيها تنوع المزايا اللامتكافئة. وسوف نرى لاحقاً أن لهذه النقطة الأخيرة آثارها الراديكالية والمدمرة على النزعات الليبرالية من النوع العقائدى أو الأصولى.

قد تتميز الإستمولوجيا التعددية الموضوعية للقيمة بأنها نوع من الواقعية التعددية plural realism فى نظرية القيمة. فهى مساوية لنوع الواقعية المتعددة (أو المنظورية perspectivism كما يمكننا تسميتها) فى الإستمولوجيا العامة التى اكتشفها دريفوس فى فكر هايدجر المتأخر. وكما يقول دريفوس بإقناع، فإن هايدجر (على عكس التأويلات الشائعة) ليس براجماتياً، أو ذرائعياً، أو نسبياً بالقدر الذى يزيد عن كونه مثاليًا أو طبيعياً أو مادياً. بل إنه:

فيما يتعلق بالواقع المطلق، يمكن تسمية هايدجر فى الفترة المتأخرة من حياته الواقعى التعددى؛ ذلك أن الواقعى التعددى يرى أنه ليست هناك وجهة نظر يمكن للمرء منها أن يطرح الأسئلة الميتافيزيقية المتعلقة بطبيعة حقيقية واحدة للواقع المطلق ويجب عنها. وفى ظل اعتماد وضوح أساليب الوجود كافة على وجود الوجود Dasein's being، واعتماد ما تعد عناصر الواقع على أغراضنا، لا يكون للسؤال معنى. وبما أن الواقع يتصل بالوجود المحدود، فمن الممكن أن يكون هناك الكثير من الإجابات عن السؤال "ما الحقيقى؟" ولن يكون هايدجر أشبه بالمثالى أو النسبى إلا إذا ظننا أن نظاماً واحداً فقط للوصف يمكن أن يتطابق مع الطريقة التى عليها الأشياء فى الواقع. ولكن هايدجر

يرى أن اختلاف فهم الواقع يكشف عن أنواع مختلفة من الكيانات، وبما أن أيًا من طرق الكشف ليست صحيحة بشكل حصري، فإن قبول طريقة ما لا يلزمنا برفض سائر الطرق. وهناك تشابه عميق بين هايدجر ودونالد ديفيدسون Donald Davidson بشأن هذه النقطة. فكلاهما قد يتفق على أنه يمكننا جعل الواقع واضحًا باستخدام العديد من الأوصاف وعلى أن ما يصدق على ادعاءاتنا بناء على وصف معين يكون له ما له من خواص حتى ولو كانت تلك الأوصاف غير قابلة لأن تختزل إلى وصف واحد، وسواء أكنّا نحن الواصفون وطرق وصفنا موجودين أم لا.^(١٤)

يشير دريفوس إلى الصلات التي بين الواقعية التعددية الخاصة بهيدجر في الفترة المتأخرة من حياته بجوانب فكر فيتجنشتاين في الفترة المتأخرة من حياته.^(١٥) وهو يتوسع في تحديد ما يعنيه بالواقعية التعددية حين يقول:

ما إن نرى أن قوانين نيوتن Newton حقيقية حتى نرى أن الطبيعة كانت بالكيفية التي اكتشفوا أنها عليها حتى في زمن أرسطو. وعلى العكس من ذلك، فإنه إذا كانت لغة أرسطو قد نجحت في التقاط المكتشفات الطبيعية (المتصلة بالمسببات)، فإن وصفه لا يزال صحيحًا في وقتنا الراهن. كما أننا نحصل بدلاً من النسبية على الواقعية المتعددة... ويمكن أن يكون هناك الكثير من أنظمة الممارسات التي تدعو التأكيدات التي تعطى مزيدًا من القوة للكثير من أشكال واقعنا

المختلفة وغير المتوافقة... وحتى إذا نجح نظام ما في إبراز الأشياء كما هي، فلا يبين ذلك أن الأنواع التي يكتشفها هي الأساس المطلق للواقع. فالواقع يمكن اكتشافه بطرق كثيرة ليس منها ما هو أساسى من الناحية الميتافيزيقية... ويرى هايدجر ... أنه بما أن الكائنات المحدودة قادرة على الكشف، فنحن نستتبط الكثير من الرؤى - الكثير من المعاجم - ونكشف الأشياء كما هي من منظورات كثيرة. ولأننا نحصل على الأشياء إلى حد بعيد من منظورات كثيرة، فليس هناك منظور بعينه هو المنظور الصحيح.^(١٦)

الواقعية التعددية في علم الأخلاق هي الرؤية القائلة بأنه بينما توجد قيود محددة لا لبس فيها على أنواع الازدهار البشرى، فإن هناك العديد من أشكال الحياة التي غالباً ما تكشف عن الفضائل المختلفة لا يمكن الجمع بينها التي قد يزدهر فيها البشر، وليس أى منها هو الأسلوب الصحيح الوحيد لحياة الإنسان. والإيستمولوجيا التي تدعم الواقعية التعددية في علم الأخلاق هي ما أسماها بروفيير Borouwer الواقعية الأخلاقية النزعية^(١٧) dispositional؛ وهى الرؤية التى عزاهها سكوركويسكى إلى ميل وتقول إننا نكتشف القيم (مثل السمات الثانوية) حين نجد استجاباتنا تصل إلى التوازن فى ظل الظروف الموائمة الخاصة بالتجربة والتأمل. وهذه الواقعية شكل من أشكال الواقعية الداخلية لكونها تتصور قيم العمل أو أسبابه، ليس باعتبارها كيانات أفلاطونية خارجية من نوع ما، بل بصفتها حقائق خاصة بطبائنا وممارساتنا. وهى تتميز عن أى نوع من أنواع النزعة الذاتية أو النزعة الشكوكية بتأكيدنا على أننا قد نكون مخطئين بشأن رفاهيتنا التى لا تشكلها حاجاتنا أو أفضلياتنا بشكل تام وصريح. والنقطة التى تختلف فيها الواقعية التعددية فى علم الأخلاق عن المواقف الواقعية الكثيرة فى علم الأخلاق - كموقف أرسطو مثلاً - هى إنكارها أن هناك شكلاً واحداً أفضل للنوع البشرى قابل للاكتشاف

بطريقة عقلانية. وعلى العكس من ذلك، تعترف الواقعية التعددية بأنه مثلما هو الطبيعي أن يتحدث نوعنا بتنوع شاسع من اللغات، فمن الطبيعي كذلك أن ينتعش بتنوع كبير من الأساليب. وكما يقول هايدجر، تعترف الواقعية التعددية بأنه بما أن طبيعة البشر مسألة خاصة بهم، وبما أنها محددة بشكل جزئي، وبالتالي فهي تُعرّف تعريفاً ذاتياً إلى حد ما، فليس من الممكن وضع تصور واحد للحياة الصالحة بناء على تصور الطبيعة البشرية. وينبع هذا بقوة من الاعتراف بأن البشر على مر الزمن والتاريخ، وخلافاً لسائر الأنواع الحيوانية، يغيرون حاجاتهم ويخلقون ذواتهم إلى حد ما. لهذا السبب، وبناء على الرؤية التعددية، فلا يمكن أن يكون هناك شكل نهائي من أشكال الحياة، مثلما أنه لا يمكن القول بأن شكلاً بعينه متفرد في طبيعته أو عقلانيته.

في هذه النسخة من الواقعية الداخلية، هناك اعتراف بأن طبائعا تحدد أشكال حياتنا. فعلى عكس سائر الأنواع الحيوانية، يمكن أن يزدهر البشر في مجموعة ضخمة من العوالم، جميعها من صنعهم. وتتبع الموضوعية المستحقة للقيم في هذه الرؤية إلى حد ما من جذورها في الطبيعة البشرية المشتركة، ومن الممارسات العامة المتنوعة واللامتكافئة في بعض الأحيان التي اخترعها البشر لأنفسهم. وبينما قد تكون هذه الممارسات أو الأشكال المختلفة لحياتنا مفهومة بشكل متبادل، وتتشابه بالتالي مع بعضها إلى حد ما، فهي لهذا السبب ليست متكافئة بالضرورة فيما يتعلق بطبيعتنا البشرية المشتركة. وإذا ما وضعنا الحالات المقيّدة جانباً لوجدنا أن أشكالاً مختلفة من الحياة قد تكون بالمثل أشكالاً صحيحة للخلق الذاتي البشري، حيث يحمل كل منها معاييرها في داخله. والمهم في هذا الشكل المختلف من الواقعية هو أنه رغم وجود بعض أشكال الحياة التي قد تضر الرفاهة البشرية في الهامش، فربما تكون هناك أشكال متباينة وغير متوافقة للحياة تتحقق فيها الرفاهة البشرية. ويمكننا الاعتراف بمجموعة كاملة من أشكال الحياة كأشكال حقيقية للازدهار البشري، بينما نعترف في الوقت ذاته بأنه ليس منها ما هو الشكل الأفضل الذي تقترب منه سائر الأشكال.

بعبارة أخرى، فى هذه النسخة الأرسطية الجديدة من التعددية الموضوعية التى استعرتها (مع تعديلات جذرية) من ج.س. ميل،^(١٨) نجد أن مجموعة أشكال الازدهار البشرى التى يكشف لنا عنها فى التاريخ والتجربة العادية تحددها قوى البشر وقدراتهم العامة تحديداً جذرياً، وإن كان إبداعات نوع خلّاق. فهى إمكانيات نحققها، وليست شروطاً تفرضها علينا طبيعتنا. ومع أننا سوف نعرّف فى الحال بأن هناك أشكالاً من الحياة الاجتماعية تدمر فيها المصلحة البشرية تدميراً تاماً بغرض تقييد مجموعة الازدهار البشرى اللامتكافى، فهى ليست حاسمة ولا محدّدة لهذا السبب. وهى ليست مقصورة بشكل خاص على أشكال الازدهار التى يمكن احتواؤها داخل النظام الليبرالى.

ما الذى تنذر به الواقعية التعددية بالنسبة للتصور الليبرالى للتقدم؟ إن الآثار المترتبة عليها مدمرة إلى حد كبير. فالمعتقدات الفارغة الخاصة بالنزعة الإنسانية الليبرالية التى تسعى إلى تنظير التاريخ البشرى باعتباره كلاً فيما يتعلق بفكرة التقدم قد دمرها هامبشير تدميراً فعلياً حين قال:

يزعمون أن الهيجلية والوضعية والماركسية، التى بُنيت فى ظل المسيحية بقصد أن تحل محلها، تقدم رواية لتطور البشرية ككل، وهى رواية مصير النوع؛ فقد تضمن ذلك اغتراباً أو سقوطاً تبعه إصلاح اجتماعى، مما أدى إلى الخلاص النهائى للبشرية. ومن وجهة نظر الفلسفة الطبيعية، بالنظر إلى حقائق التاريخ البشرى المعروفة حتى الآن فحسب، تتبع عدم معقولية هذه الروايات من التنوع speciation الزائف والنزعة الإنسانية الكاذبة. "البشرية" إما أنها اسم لنوع حيوانى مميز ذى قدرات عقلية شديدة الوضوح ومستقل غير مؤكد، أو إنها اسم لفئة من الوجود تشكلها كفئة مميزة

نية خالقها؛ وبالطبع يمكن استخدام الاسم فى بعض الأحيان وقد ورد المعنيان على الذهن. وإذا ما صرفنا النظر عن الدعاوى الخارقة للطبيعة بشأن نيات الخالق، لا يظل هناك سبب إمبريقي كاف للاعتقاد بأن هناك شيئاً مثل التطور التاريخي للبشرية ككل، ما لم يكن المقصود هو التاريخ الطبيعي لتطور النوع. وما نراه فى التاريخ هو مد وجزر شعوب مختلفة فى مراحل شتى من التطور الاجتماعى، حيث تتفاعل مع بعضها البعض ولا تبدى نمطاً مشتركاً من التطور. وحين نستخدم المقولات التاريخية القديمة يمكننا التحدث بشكل معقول عن الشعوب المختلفة التى تزدهر وتصبح قوية فى مرحلة ما، ثم تتحدر نحو الانحطاط وتصبح ضعيفة نسبياً. ويمكن للمؤرخين أن يبحثوا فى حدود المعقول عن بعض الأسباب العامة لهذا الصعود وذلك الانحدار. وحتى إذا كان بالإمكان العثور على بعض هذه الأسباب، فهى لن تشير فى حد ذاتها إلى أى مصير، وإلى أى نظام من التطور، خاص بالبشرية ككل.^(١٩)

خلاصة هذه الاستدلالات هى أن النزعة التحسينية الليبرالية - ترتيب المجتمعات أو الأنظمة الحاكمة وفق اقتربها من النظام الليبرالى والتعامل معها على أنها قابلة للتصحيح - لا يمكن تبريرها أو الدفاع عنها. وكذلك تقضى عليها الليبرالية التى تتكرر الترابط المنطقي لفكرة الكمال، حتى حين تجعلها الصفة المضحكة لخيال عصر التنوير الخاص بالاضمحلال والنقصان غير معقولة.^(٢٠) فكيف نسير عناصر المتلازمة الليبرالية حين نخضع لأثر التعددية الموضوعية؟

التعددية الموضوعية والتزعة الكلية والمساواة

بناءً على المكوّن الكلى فى المتلازمة الليبرالية، هناك نسق من المبادئ يمنح البشر كافة استحقاقات خطيرة فى العدالة أو الحقوق. وربما تكون هذه الاستحقاقات متساوقة إلى حد ما فى مضمونها، أو قد يكون لها أساس فى نظرية أخلاقية ما (مثل النفعية الميلية) ليست بحد ذاتها أخلاقية. ومع ذلك فالسمة المميّزة لليبرالية أنها لا بد أن تضى على البشر كافة سمات أساسية بعينها. ولهذا السبب نجد أن العناصر الكلية والمساواتية فى الليبرالية تكمل بعضها بعضاً ويدعم الواحد منها غيره، وليس بينها تنافس. فكيف يؤثر لا تكافؤ القيم على هاتين القيمتين الليبراليتين؟ من الواضح بادئ ذى بدء أن هناك أشكالاً كثيرة من الازدهار البشرى التى لا يمكن أن تتعايش مع المساواة الليبرالية. فكل المزايا التى تعتمد على التراتب الوراثى أو الخضوع الطوعى، الذى يفترض غرس الأفراد فى أدوار وأوضاع مُشكّلة من هوياتهم لا فكاك لهم منها، ومحتوم عليهم أن يستبعدوا من أى نظام ليبرالى بالكامل، أو أن يوجّدوا داخله فى أشكال هامشية أو سطحية أو اصطناعية. وليس هذا إلى حد ما سوى إعادة لنقطة سبق توضيحها هنا، وهى أن الرواية الأرسطية للازدهار البشرى أحادية بشكل مبالغ فيه، إن لم يكن بشكل وسواسى. وقد قال ستيوارت هامبشير^(٢١):

لا يستلزم الادعاء بأن الكثير من التأكيدات الشهيرة الخاصة بالقدرات البشرية خاطئة ولا يمكن تبريرها والدفاع عنها بطريقة معقولة لا يستلزم أن نأمل فى أن يكون أحد هذه التأكيدات - أحدها فقط - هو الذى يمكن تبريره والدفاع عنه ولا يكون خاطئاً. وهنا أترك أرسطو لأنه اعتقد أن القدرات البشرية الأساسية ثابتة على نحو نهائى وحاسم.... ولا بد أن يمثل أى تصور للقدرات البشرية هدفاً ليس متحركاً باستمرار فحسب،

بل إنه يتحرك فى أبعاد عدة كذلك. وأى تصور بسيط
إما أن يكون شديد النظرية والعمومية أو على قدر شديد
الوضوح من عدم الحسم والتحديد، أو مؤقت على نحو
لا يمكن إنكاره، فيما يتعلق بأية حقيقة يمكن ادعاؤها.

وهو يمضى فى كلامه متسائلاً^(٢٢):

لماذا لم يذكر أرسطو حين كان يكتب عن الملامح
المميزة للبشر برج بابل الخاص باللغات الطبيعية،
وانتشار الديانات بما لها من عادات ومحرمات تقتصر
على كل منها، وارتباط الشعوب بتاريخها المنفصلة
والمميزة، والحدود والحواجز المتعددة التى تحاول بها
الجماعات الاجتماعية أو الشعوب الحفاظ على هويتها
المنفصلة؟ لماذا لم يرَ ذلك النزوع إلى الشقاق على
امتداد النوع البشرى، والميل إلى الانفصال والهويات
المتصارعة، على أنها على أقل تقدير ملمح مميز للبشر
بين سائر الأنواع الحيوانية؟

إن عمى أرسطو الانتقائى غير العادى عن الحقيقة الكلية، التى تقول إن أحد
أوضح ميول البشرية فى عمومها هو أن تشكل لنفسها مالا يحصى من الهويات
المحلية، نوع من التنافر المعرفى الذى نُقل إلى الليبرالية الحديثة بروايتها
الممسوخة عن الشخصية العامة. كما أنه يدعم، داخل أية ثقافة، المقاومة الحداثيّة
لأى تقسيم للألوار أو الأوضاع. وأى تقسيم غير مختار يكون من المحتمل بموجبه
أن تزدهر فى مجتمع واحد أية فضائل أو مزايا قد لا تتعايش داخل شخص واحد.
وهنا يقول هامبشير:

كان تأثير هيوم وكانط وأتباع مذهب المنفعة عظيمًا في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة، حتى أنه بات من الممكن نسيان أنه على مر القرون كان المحارب والكاهن، وصاحب الأرض والفلاح، والتاجر والصانع، والأسقف والراهب، والموسيقي أو الشاعر، الذين يعيشون مما يعود عليهم به أداؤهم أو إلقاؤهم كانوا يتعايشون في مجتمع ذي ميول وفضائل تتميز عن بعضها تميزًا شديدًا.... وكانت الأدوار والوظائف الاجتماعية المتنوعة، التي لكل منها فضائله النمطية والتزاماته المميزة، هي الوضع العادي في معظم المجتمعات على امتداد التاريخ. (٢٣)

أثر تعددية القيم على المكون المساواتي للمتلازمة الليبرالية هو أن تنوعًا أغنى للفضائل والمزايا وأشكال الازدهار البشرية قد يتحقق، أو تحقق على أقل تقدير، في المجتمعات التي تتسم بقدر كبير من الطبقية والتباين بما قد يزيد عما تحقق به في تلك المجتمعات التي على قدر كبير من الحركة والأدوار ويمكن فيها تبادل المواقع بسهولة ويسر. وفي ذلك النوع الأخير من المجتمعات لن يكون هناك استنزاف حتمي وانقراض نهائي لكل تلك الفضائل والمزايا التي تعتمد في وجودها على التراتب والإذعان وعلى الرجال والنساء الذين يعرفون مكانتهم وواجبات هذه المكانة. ومن المهم الإشارة إلى أن عدم إمكان الجمع الذي يستشهد به هامبشير هنا هو ما أفادنا راز بتسميته اللاتكافؤات الأساسية^(٢٤) constitutive incommensurabilities؛ وهي صراعات القيم التي لا تسببها الأمور الطارئة مثل قصر الحياة البشرية أو ندرة الموارد، بل نفس طبائع الفضائل التي لا يمكن أن تجتمع معًا. فالكاهن لا يمكنه بما يتفق مع مهنته أن يتبنى مبادئ الجندي، ولا يمكن أن تكون للراهبة مزايا المحظية. ولا يمكن للصديق كما نعرفه أن يطلب ثمنًا لمحدثته. ولا يمكن للمحب منا أن يظل كذلك بينما يتقاضى أجرًا على مصاحبته.

هذه لاتكافؤات أساسية فى الهويات المعرضة للخطر فى تلك العلاقات. ومن المهم أن نشير هنا، بإيجاز وبين قوسين، إلى نقطة سوف أعرضها عرضاً أكثر منهجية عند مناقشة ما قاله برلين من ليبرالية القيمة حتى الليبرالية؛ وهى أنه بينما يوجد الشكل الأكثر راديكالية لصراع القيم بين الأمور اللامتكافئة الأساسية، فإن اللاتكافؤ وعدم إمكان الجمع يعدان رغم ذلك ظاهرتين أخلاقيتين مميزتين. فقد لا يمكن الجمع بين الفضائل، إلا أنها تخضع بسهولة رغم ذلك للتقييم المدرج؛ فقد يكون لدينا سبب وجيه، وربما كاف، لترتيبها. وفى الوقت ذاته، قد يمكن الجمع بين الفضائل اللامتكافئة؛ إذ يجسد كل منا فى حياته توليفة مختارة من الفضائل اللامتكافئة مثل التقدم المهني، والحياة العائلية، والنشاط المتقدم، والتأمل المتروى، وهلم جرا. ويحدث حين يتقابل عدم إمكان الجمع واللاتكافؤ معاً، مثلما فى وصف راز للفضائل التى يعوق تركيبها أو طابعها نفسه الترتيب أو المزج، أن يصبح لدينا أعمق نوع من الصراع بين القيم.

تتشابه اللاتكافؤات الأساسية التى من تلك الأنواع مع اللاتكافؤات المفترضة فى علم النفس الأخلاقى حين نرفض فرضية أرسطو الخاصة بوحدة الفضائل. فليس من المرجح أن يتمتع الفرد الذى لديه فضائل الشجاعة وصدق العزيمة وسعة الحيلة والجسارة والصمود بفضيلتى التواضع والاتضاع. بل يمكننا المضى إلى ما هو أكثر من ذلك. فالرجل الذى يتسم بحب المقتنيات الفنية والتكبر، وهما من مزايا عصر النهضة المكافئيلية، لا يمكن أن يتصف بفضيلة التواضع المسيحية بما يزيد على رجل أرسطو صاحب النفس العظيمة. وفيما بين الأشكال المختلفة للحياة الأخلاقية ودخل كل منها، تحطم تلك اللاتكافؤات الأساسية بين الفضائل الرضا الذاتى لعلم النفس الأخلاقى الأرسطى. ولنتأمل مرة أخرى بروز تعددية القيم الخاصة بالوصف الأرسطى لعقلانية المشاعر. فمن المرجح أن يصبح الشخص الذى يكون توجهه نحو حياته هادئاً ومفعماً بالأمل غير مؤهل لليأس. وليس المقصود باليأس هنا الاكتئاب والحزن اللذين يمكن أن يصيبا الإنسان عند فقدان عزيز أو وقوع مأساة ما، بل ذلك الشعور الذى قد يكون لدى الأشخاص حين

يحكمون على توقعاتهم الخاصة بالازدهار أبداً بأنها قد قُضى عليها نهائياً. ويعبر هذا الشعور عن اعتقاد عقلاني، وليس عن حالة مزاجية زائلة. ولهذا السبب نجد أن الشخص غير المؤهل له، في الظروف المناسبة، يُحكم عليه باللاعقلانية. وفي حال عدم كون المرء مؤهلاً لأن يصيبه اليأس، كما هو الحال بالنسبة للمشاعر الأخرى، قد يعتمد هذا على ما في الشخص من لاعقلانية وعيوب، منها عدم معرفة الذات. وربما لو كان فان جوخ قد أخضع لتحليل نفسي ناجح لكان نفساً أكثر هدوءاً. ولكن من الصعب رؤية كيف كان سيرسم في تلك الحالة. ويدخل اللاتكافؤ بعمق في علم النفس الأخلاقي هنا، مما يشير إلى أن بعض القدرات البشرية قد تعتمد في ممارستها على الضعف أو النقص أو العجز. وإذا كان الأمر كذلك، فقد ينشأ اللاتكافؤ حتى بين القدرات التي تدخل في جعل الشخص مستقلاً؛ فربما تكون هناك أشكال أو ممارسات للاستقلال لا يمكن الجمع بينها في الأساس.

داخل أي مجتمع أو أية ثقافة، تقضى المساواة الليبرالية على التراتبات التي تسمح بانقشار exfoliation مميز لفضائل ما كان الجمع بينها ممكناً لولا ذلك. وفيما بين المجتمعات والثقافات، تتكرر النزعة الكلية الليبرالية كل تلك الفضائل التي تعتمد على عدم مساواة موروث للمكانة والسلطة أو على الاستبعادية exclusivity في المجتمعات التي تجعل الدخول إليها والخروج منها صعباً، أو في واقع الأمر مستحيلاً. والحقيقة أن المشروع الليبرالي للحضارة الكلية الذي تتجمع فيه (وتتلاشى فيه) الثقافات الإقليمية يضم هو نفسه مشروعاً فرعياً؛ وهو مشروع نسوية كل أشكال التراتب والاستبعادية التي تتميز بها بعض الثقافات أو تتكون منها وتعطيها هويتها المميزة. ومن الصعب على الليبراليين أن يروا في هذه العملية من المجانسة الثقافية الكونية أي ضياع للقيمة؛ وهي بلا شك عملية حقيقية، وإن كانت لحسن الحظ بلا استثناءات. والراسخ كذلك هو الافتراض الليبرالي المؤيد للنوعية والمساواة والكلية الذي يقول إنه لا يمكن للحدثة الليبرالية أن تتصور الخسائر الناجمة عن القضاء على المجتمعات التي تتميز بهذا التقسيم للعمل بين الفضائل. وإلا فإنه إذا سُمح للخسارة بالدخول بشكل مدمر في الوعي الانعكاسي فسوف

تكتبها على الفور الفردية المعيارية غير الانعكاسية التي تستعين بمصالح الفرد وحقوقه ورفاهته في مقابل مزايا أشكال الحياة التي لا يمكن أن تتعايش مع الأنظمة الليبرالية، وبذلك تضيق فيها. وسوف أعود بعد قليل إلى أخطاء الفردية المعيارية.

إذا كانت للحجج المطروحة أية قوة، فمن الواضح أن المكوّن المساواتي للبرالية تقوضه تعددية القيم القوية. ومن المهم بيان أننا لا ندعى هنا أن أيًا من أنواع التفاوت أو جميعها مسموح به، أو أن مجموعة التفاوتات المسموح بها لا حدود لها. ولا تتوافق هذه النسبية الثقافية مع التوجه الواقعي للتعددية الموضوعية. وفي المقابل نجد أن طبيعة النوع البشري التي تتسم بالعمومية تمكننا من تحديد الشرور التي ليست ذات خصوصية ثقافية، بل كلية، ولذلك يجرى تحاشيها أو كبتها أو تخفيفها في أي مجتمع يمكن أن نعيش فيه حياة جديرة بالاهتمام. ويقول هامبشير:

من المعقول الحديث عن السعادة والحرية والمتعة على أنها أشياء صالحة، في مقابل التعاسة والحبس والرق والألم باعتبارها أشياء طالحة؛ أي تلك الحالات التي تُرجى لذاتها وتلك الحالات التي يجرى تحاشيها ومنعها لذاتها. وبالنسبة لتلك الحالات، لا حاجة إلى اللجوء إلى تصور مميز للفضيلة البشرية، مع أنه قد يُستعان بالتصور المميز للفضيلة البشرية حين يتحتم اتخاذ قرار في موقف ما بين تلك الشرور، حيث تعطى أولوية لأحدها على تحاشي الآخر.^(٢٥)

يرى هامبشير إذن أن هناك حدًا أدنى من مضمون الأخلاق الذي يعد كليًا، وإن كان في الأساس سلبيًا بشكل خاص في الكشف عن شرور بعينها تمنع الحياة البشرية الجديرة بالاهتمام أو تهريبها، وتتسم بغموض حتمي في تجسيد تلك الشرور بأشكال مختلفة من الحياة الأخلاقية وفي القرارات الخاصة بالصراعات فيما بينها

على الأولويات. ويمضى هامبشير إلى ما هو أبعد من ذلك ويحدد العنصر الأساسى فى الحد الأدنى من مضمون الأخلاق فى ممارسة الإنصاف أو العدل الإجرائى. وهو يتبع فى ذلك سلسلة طويلة من المنظرين الأخلاقيين المحدثين فى معاملة العدل على أنه الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية. وبينما أويد موقف هامبشير الذى يقول إن الأخلاق تتضمن عناصر ليست خاصة بالثقافة، فلدى الرغبة فى رفض رأيه القائل بأن العدل أو الإنصاف هو المهم بين تلك العناصر. وليس هناك عنصر أخلاقى (قائم على الحقوق أو قائم على العدل) يمكن أبداً أن يكون أساسياً أو أصلياً فى الأخلاق، حيث إن الأخلاق نفسها ليست أساسية أبداً وإنما مرحلة وسط بين الدعاوى الخاصة بالمصالح البشرية الحيوية للرفاهة والدعاوى الخاصة بالالتزامات التى من المنطقى فرضها على الآخرين فيما يخص تلك المصالح. بعبارة أخرى، نكتسب الحقوق مضمونها من شروط الرفاهة البشرية؛ وسوف تكون متغيرة تبعاً لتباين الرفاهة البشرية. وبالمثل، فالحال كذلك بالنسبة لفكرة العدل الأكثر اتساعاً. فكما يعترف هامبشير نفسه،^(٢٧) سوف تختلف ممارسات العدل وممارسات الإنصاف الإجرائى تبعاً لمفاهيم المصلحة الأساسية التى تحركها. ولهذه الأسباب، ليس من المعقول إلى حد بعيد افتراض أن العدل يأتى فى ذيل البعد الكلى للأخلاق. بل إن الشروط الدنيا الخاصة بالرفاهة البشرية هى التى تحدد النتيجة النهائية فى الأخلاق السياسية. وبناء على ذلك، فإن شر الرق على سبيل المثال - على الأقل فى صورته الأمريكية الأكثر سوءاً الخاصة برق الملك المنقول chattel slavery - لم يكن يكمن فى الظلم التوزيعى الخاص بالحرية الذى تجسده تلك المؤسسة، بل فيما يلحق بالعبيد من أضرار كانوا يُبتلون بها باستمرار. وبتقييم الأضرار التى تصيب المصالح البشرية التى تتسبب فيها الأنظمة المختلفة، سوف نحدد هؤلاء الذين ينتهكون شروط الأخلاق السياسية.

فيما عدا الحالات المحددة - فى عصرنا أنظمة بول پوت وهتلر وماو وستالين - لن تكون تلك التقديرات سهلة أو غير مثيرة للجدل. ويرجع هذا من ناحية إلى أن الالتكافؤ ينتشر بين الشرور البشرية العامة، وكذلك بين المنافع التى

هى بشرية بشكل عام. فهل النظام الذى يعم فيه الخوف وينتشر فيه التحكم بشكل عدوانى فى الحياة الشخصية، بينما يقل فيه العنف أو تهديد الحياة أو يخلو منهما تمامًا (مثل تشيكوسلوفاكيا فى السبعينيات أو الثمانينيات، حيث كان الحفاظ على النزعة الشمولية فى المقام الأول من خلال العقوبات الاقتصادية) هو الأفضل أو الأسوأ من نظام مثل شبلى فى عهد بينوشيه التى عانت من المزيد من العنف، بما فى ذلك الوفيات العنيفة، بينما كان فيه الأثر العدوانى للنفوذ السياسى على الحرية الشخصية أقل بكثير؟ ومن الواضح أن هذا الأمر لا يمكن أن يقرره العقل. فحتى إذا استطعنا مقارنة تلك الأنظمة وتقييمها بشكل عقلانى، فلن يكون بالإمكان نقل تقييماتنا بواسطة مقارنات أخرى إلى غيرها من الأنظمة. فكما أوضح راز، فإن أبرز أمارات عدم التكافؤ هى انهيار قابلية الانتقال فى الاستدلال: "اختبار اللاتكافؤ هو انهيار الانتقالية transitivity. ويكون الخياران القيمان لامتكافئين إذا ١) لم يكن أحدهما أفضل من الآخر ٢) ويكون (أو قد يكون) هناك خيار آخر أفضل من أحدهما ولكنه ليس أفضل من الآخر.^(٢٨) وينطبق كذلك ما يقوله راز عن اللاتكافؤ فيما يتعلق بقابلية الاستدلالات الخاصة بالخيارات على الأحكام الخاصة بالشر. وحتى حيثما يمكن ترتيب نظامين يُفترق فيهما إلى الحد الأدنى من شروط الرفاهة البشرية، فغالبًا ما يكون بالإمكان نقل ترتيبنا، بموجب ما بين شرورهما الأساسية من لاتكافؤ، إلى أنظمة سيئة أخرى.

يحدث اللاتكافؤ، باعتباره انهيارًا فى الانتقالية، فى كثير من مجالات الحياة الأخلاقية. وهو فى بعض الأحيان غير ضار ولا يحدث أى أذى. والشائع أن اللاتكافؤ يحدث فى الصداقات؛ فقد تكون أنت أحد أصدقائى، ولكن ربما لا يكون أصدقائك هم أصدقائى. وفى بعض الأحيان يكون انهيار الانتقالية فى الحكم الأخلاقى أكثر دمارًا فى نتائجه. ولنتأمل العدل، وهو التعويذة الحاكمة للفكر الليبرالى الحديث. فافتراض الليبرالية الحديثة غير المتأمل، الذى يعرضه نوزيك بصراحة،^(٢٩) هو أن العدل شبيه بالاستدلال من حيث عدم نشوء الظلم عن العدل. ولكن هذا غير صحيح فى أية رؤية أقل شحًا للعدل وعلى قدر أكبر من الاتفاق مع

الممارسة والعاطفة من رؤية نوزيك. وعند الممارسة، يسفر ادعاء الحق الناشئ عن الحيابة لزمن طويل، على امتداد أجيال عدة مثلاً، في كل مكان عن استحقاق (ليس بالضرورة تاماً وقاطعاً) للملكية المشار إليها. غير أنه إذا كان الاستيلاء الأصلي غير عادل كما هو الحال في الغالب، فسيكون لدينا انهيار للانتقالية بالعدل. فالاستيلاءات غير العادلة تسفر عن استحقاقات عادلة. وبالمثل، قد تسفر الاستيلاءات العادلة عن استحقاقات غير عادلة. وإذا كان لتوزيع الحيازات أى تأثير على أحكام العدل، مهما كان طفيفاً، فحينئذ ستكون نتيجة الكثير من نقل الملكية العادل للحيازات التى تم الاستيلاء عليها بالعدل ظالمة. وأثر لا انتقالية intransitivity العدل هو احتمال أن تكون مطالب العدل معقدة وليست متاغمة تتاغماً كلياً. والواقع أنه إذا كان العدل يحقق اللا انتقالية، فقد تكون مطالبه شديدة التضارب؛ إذ ربما تكون هناك صراعات بين الأمور اللامتكافئة. وكما أشار برلين،^(٣٠) فقد ينشأ اللاتكافؤ داخل الحرية، وحتى الحرية السلبية، نفسها؛ فقد لا تكون لدينا وسيلة لتقييم الحرية التى تأخذ كل شيء فى الاعتبار بأية طريقة منظمة، إلا فى حالات محدّدة، ومن ثم لا تكون هناك وسيلة لتحديد الحد المتفرد فى عقلانيته أو الأكثر عقلانية للصراع بين الحريات. وعليه فلا تؤكد تعددية القيم الراديكالية اللاتكافؤ بين القيم المطلقة فحسب، بل كذلك داخل كل منها.

نجد تشابهاً هنا مع اللاتكافؤ فى الفنون، كما ناقشناه من قبل. وكما هو الحال بين التقاليد الفنية المختلفة، قد يمكننا إصدار أحكام مقارنة؛ فيمكننا الحكم بأن هذا النموذج للكنيسة من الطراز القوطى أفضل من ذلك النموذج لعمارة الكنيسة من طراز الباروك. ومع ذلك قد لا يمكننا إصدار حكم بين الكنيسة القوطية ونموذج لعمارة الكنيسة البيزنطية، الذى يمكننا أن نحكم بأنه أفضل من كنيسة الباروك. انهارت الانتقالية مرة أخرى. فقد انهارت داخل تراث فنى وثقافى معترف به، حتى وهى تنهار فيما بين التقاليد. إنها تنهار حتى ونحن نحدد التقاليد موضع الخلاف تحديداً صارماً على أنها جميعاً تقاليد خاصة بحضارات راقية تفوق تلك الموجودة فى الثقافات الأخرى.

تتهار الكلية الليبرالية والمساواتية بسبب لاتكافؤ الأشكال المختلفة للازدهار البشرى واللاتكافؤ بين العقبات التى تحول دون الازدهار البشرى. وهناك الكثير من أشكال الازدهار البشرى التى تعتمد على التفاوتات التى لابد أن ترفضها أية رؤية ليبرالية. ولهذا السبب، إن لم يكن لأى سبب غيره، لابد أن نكون الفرضية الكلية الليبرالية بأنه يحق للبشر كافة الحصول على نفس النوع من الحقوق والاستحقاقات فرضية خاطئة. وسوف تكون لها قوة فقط فيما يخص الحد الأدنى من مضمون الأخلاق الذى يحدد القيم الليبرالية بشكل كبير ويقاومه الكثير من المجتمعات والأنظمة الحاكمة غير الليبرالية؛ التى لا تعترف بالصفات الأساسية للحرية وغير ذلك. وبالطبع، وعلى عكس مقولة إن هناك أساليب حياة قيّمة لا تزدهر فى الأنظمة الليبرالية، فإن هناك رداً ليبرالياً منعكساً ؛ وهو بما أن أشكال الحياة تلك قد تفرض تكاليف ضخمة على الأفراد، وبما أن هذه الأشكال تتكرر الخروج الفردى منها أو تجعله مكلفاً، فهى لا تستحق البقاء.

قد يتخذ هذا الرد الليبرالى التلقائى شكلين يقتضى كل منهما ضمناً عقيدة أعمق. وقد يدعى أن أشكال الحياة التى تعتمد على الخضوع الاختيارى، أو يكون أحد شروطها الأساسية، هى بالضرورة أشكال للحياة أقل (أى أقل قيمة) من تلك التى لا تعتمد عليه. ومن الصعب رؤية الطريقة التى يمكن بها جعل ذلك الادعاء المنافى للعقل معقولاً. فهل الادعاء الذى تجرى صياغته هو أن إدعاء كون حياة النبيل/العالم اليونانى، الذى كانت مؤسسة الرق توفر له وقته الذى يتأمل فيه، بالضرورة أسوأ من حياة العامل الذى يعمل فى ورشة ذات ظروف سيئة ويتقاضى أجراً منخفضاً فى عصر سياسة عدم التدخل؟ أم إنه الادعاء (الذى يقل بعض الشيء فى عدم قابليته للتصديق) بأن أفضل حياة هى بالضرورة الحياة التى لا تعتمد على إخضاع الآخرين المفروض بالقوة؟ إذا كان هو الأخير، فهو حينئذ الادعاء السقراطى القديم، الذى لم يدعمه أى شيء فى التجربة الفعلية، بأن الحياة القائمة على الظلم لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون صالحة مثل حياة الإنسان العادل. وإلا فربما كان الرد الليبرالى يستغل الادعاء بأنه مهما كان احتمال أن

يصبح شكل الحياة قيمة، فإن سعيه تكبحه القيود الأخلاقية الخاصة بالعدل أو الحقوق. ولكن كما قيل من قبل، فلا بد من توضيح المضمون والأهمية، ومعهما تبرير كل تلك القيود الأخلاقية نفسها، من حيث إسهامهما في الرفاهة البشرية. بعبارة أخرى، فإن الاستعانة بتلك القيود الأخلاقية في مواجهة أشكال الحياة التي تتطوى على الخضوع الطوعي تصادر على المطلوب فيما يتعلق بإمكانية تعزيز الرفاهة البشرية داخل أشكال الحياة تلك (أو بموجبها). (هل من الواضح أن حياة الشخص الذي يخضع جبرياً لغيره تعد باستمرار أسوأ من وجهة نظر الرفاهة من حياة الشخص الذي يشارك في علاقة حرية متساوية مع الآخرين؟ إنه على أية حال اعتراض واضح على نظرية رولز الخاصة بالعدل باعتباره الإنصاف، ذلك أن مبدأ الحرية المتساوية ومبدأ الاختلاف قد يتضاربان عند التطبيق؛ فقد يكون القن في نظام العصور الوسطى، إذا أعفاه سيده من واجباته، أفضل حالاً من العامل الحر. وإذا كان المبدآن يتضاربان، فلم نضع مبدأ الحرية المتساوية الأكبر قبل مبدأ الاختلاف من حيث الترتيب؟) تستمد الإجابتان الليبراليتان القياسيتان مضمونهما الحقيقي من افتراضهما مقدماً في العقيدة الليبرالية الأكثر عمقاً أن الأفراد وحالاتهم الذهنية وشعورهم وعملهم هم فقط من يمكن أن تكون لهم القيمة الأصلية. وهذه الإجابة، باستعانتها بالعنصر الرابع في المتلازمة الليبرالية، أى الفردية المعيارية، هي التي أعود إليها الآن.

الفردية المعيارية والقيمة الأصلية لأشكال الحياة

أعنى بالفردية المعيارية normative individualism (سيرا على نهج راز) كل نظرية لا تعترف بوجود قيمة أصلية في أية منفعة جماعية. وتؤمن الفردية المعيارية بأن المنافع الجماعية لها قيمة أداتية instrumental فحسب. وبالتالي تصبح كل النظريات التي تؤمن بأن القيم كلها قيم تتصل بالأداة أنواعاً من الفردية المعيارية. وفي صياغة أكثر إيجابية، قد يقال إن من يؤمن بالفردية

المعيارية يرى أن حالات الحياة البشرية الفردية يمكن أن تكون لها قيمة أصيلة، بينما لا تكون للمنافع الجماعية قيمة إلا في حال إسهامها في الحياة الصالحة للفرد. ومع أن هذه مسألة كبيرة وعميقة لا يمكننى تناولها في هذا المقام، فالجدير بالذكر أن الفردية المعيارية ضرب من النزعة الإنسانية؛ تلك النظرية التى تزعم أن التفسير والتبرير الوحيد لصالح أى شيء أو فساده ينبع بشكل مطلق من إسهامه، الفعلى أو المحتمل، فى الحياة البشرية ونوعيتها^(٣١) وأنا أذكر هذه الحقيقة، حيث إننى أرغب فى توضيح أن حجتى ضد الفردية المعيارية، رغم استعارتها للكثير من حجة راز، لا تشبه حجته لكونها لا تقتضى النزعة الإنسانية ضمناً. والواقع أن رأى هو أن النزعة الإنسانية لا يمكن الدفاع عنها وتبريرها دون اللجوء إلى التراث اليهودى المسيحى الذى ينظر إلى القيمة العليا للشخصية البشرية انطلاقاً من قربانها إلى الشخصية الإلهية divine personality التى تحرك الكون. وفى الأشكال التى توجد عليها النزعة الإنسانية فى الليبرالية العلمانية، نجدها مجرد شذوذ رجعى وأثر لاقت للنظر للإيمان بالله الذى طمس الوعى بأصله فى المسيحية اليهودية. (لاحظ هنا أن الفردية المعيارية ليست ذاتية أخلاقية. فالفردى الذاتى قد يكون فردياً معيارياً، حيث يؤكد على أن أفضليات الأفراد وحدها هى التى تضىفى القيمة على أى شيء، بينما الفردى المعيارى قد يكون واقعياً أخلاقياً لكونه يؤمن - كما آمن كانط - بأن الحقيقة الأخلاقية هى أن الأشخاص فحسب هم من لهم قيمة أصيلة. ويبدو أن الفردية المعيارية محايدة بشأن مسألة موضوعية القيم أو عدم موضوعيتها.)

فرضية هذا القسم من البحث تكمن فى كون الفردية المعيارية غير صحيحة. فلا بد من النظر إلى الفردية على أنها مجرد شكل قائم بذاته من أشكال الحياة تتحقق فيه بعض الفضائل، بينما يستبعد البعض الآخر منها. وبناء على رأى الذى يدافع عنه هنا، فإن الفردية شكل ضمن مجموعة من أشكال الازدهار البشرى الأخرى وليس له ميزة خاصة، حتى لو كان مصيرنا التاريخى (كما سوف أشير)؛ على الأقل بالنسبة لهؤلاء منا الذين يعدون ورثة للميراث الغربى. فلماذا إذن يجب علينا

رفض الفردية المعيارية باعتبارها موقفاً أساسياً فى علم الأخلاق؟ لنتبع راز ونبحث قيمة الاستقلال. فنحن - سكان المجتمعات الغربية الحديثة التى تتميز بدرجة عالية من الحراك الاجتماعى، والتعددية فى أساليب الحياة، والفردية فى الثقافة الأخلاقية - نعتبر الاستقلال مكوناً أساسياً من مكونات أى من أشكال الحياة الصالحة. فإذا كنا نفتقر ولو إلى القليل من الاستقلال، وإذا لم نكن حتى مبدعين جزئيين لحياتنا - وإذا كانت وظائفنا، أو حياتنا الزوجية أو شركاؤنا الجنسيون، أو محل إقامتنا أو ديننا أموراً قد حُددت لنا أو اختيرت لنا - فسوف نعتبر أن فرديتها قد كُبتت وصلاحيات حياتنا قد تلاشى. ولا يعنى هذا أن يكون الحد الأقصى من الاستقلال، إن كان لمثل هذا الشيء من وجود، أمراً طيباً. وربما يكون الاستقلال منفعة قابلة للتبادل تُبَدَّد فى الخيارات التى غالباً ما يتعذر الرجوع عنها ويتجسد فيها. وربما كان منفعة موضوعية، بحيث تكون مجموعة الخيارات المتاحة للشخص المستقل فى ثقافة أناس خاضعين أو أقل استقلالاً ولكنها تضم جيوباً من الحياة المستقلة، أكثر ثراء مما يمكن أن يجده هذا الشخص فى مجتمع كذلك المتخيل فى كتاب "عن الحرية" الذى يتمتع فيه الجميع بقدر عال من الاستقلال. وربما كان الحد الأقصى من الاستقلال كذلك سراًباً شأنه شأن الحد الأقصى من الحرية، ذلك أن الاستقلال قد تكون له أبعاد أو أشكال لامتكافئة مما يجعل التقديرات المقارنة لأكثر قدر من الاستقلال التى تراعى كل شيء مستحيلة. (هناك احتمال آخر بأن يكون الجمع بين أشكال الاختيارات المستقلة أو ممارستها المختلفة غير ممكن أساساً.) كما أنه ليس مفترضاً هنا أن الاستقلال مكون ضرورى من مكونات أية حياة صالحة، ولا أن الحياة البشرية الأفضل هى بالضرورة تلك الأكثر استقلالاً. ويقول راز:

أظن أنه كانت، ويمكن أن تكون، هناك مجتمعات غير قمعية، ومجتمعات تمكن الناس من قضاء حياتهم فى السعى وراء أمور جديرة بالاهتمام، حتى وإن لم يخضع سعيهم والخيارات المتاحة لهم للاختيار الفردى.

فالمهنة قد يحددها العرف، والزواج يرتبه الآباء،
والحمل وتربية الأطفال تتحكم فيهما العاطفة الجنسية
والتقاليد، والأنشطة التي تمارس لبعض الوقت قليلة
وتقليدية، والمشاركة فيها إجبارية وليست اختيارية. في
تلك المجتمعات التي يقل فيها الحراك لا يختار المرء
حتى أصدقاءه. فهناك عدد قليل من الناس يتصل بهم،
حيث يظل هؤلاء في مكانهم من المهد إلى اللحد، وعلى
المرء أن يكون على علاقة طيبة بهم فحسب. وأنا لا
أرى أن غياب الاختيار ينتقص من قيمة العلاقات
الإنسانية أو إبداء المزايا في المهارات التقنية أو القدرة
الجسمانية، أو الروح والعمل، أو القيادة، أو البحث
العلمي، أو الإبداع، أو سعة الخيال، التي يمكن أن
تشملها جميعًا تلك الحياة. (٣٢)

في الرؤية الأرسطية الجديدة المطروحة هنا نجد أن مزية الاستقلال شأن
محلي. فقد ترك الأمر مفتوحًا فيما إذا كانت الحياة التي لا يتضح فيها الاستقلال أو
كان مفقودًا - شكل حياة العالم المسيحي في العصور الوسطى، أو اليابان
الإقطاعية في عهد إيدو - أفضل من ناحية الازدهار البشري، أم أنها مختلفة
اختلافًا لا تكافئًا فحسب، مقارنة مع شكل حياة الأفراد المستقلين. وأخيرًا، على
عكس ما يقوله راز، فليس مفترضًا أن الأفراد المستقلين سوف يزدهرون
بالضرورة، أو بشكل عام، ازدهارًا أفضل في المجتمعات التعددية المفتوحة. فربما
كان الأمر، كما تشير أمثلة المهاجرين الآسيويين الجدد إلى المملكة المتحدة، هو أن
الجماعات الاجتماعية أو العرقية التي لا يحظى فيها الاستقلال بقدر كبير من
التقدير سوف تحقق قدرًا أفضل من النجاح في معظم أبعاد الازدهار البشري، حين
نقارنها بالأفراد المستقلين في مجتمع يضم كليهما. وعلى المستوى التاريخي

الكونى، قد يتعلق الأمر إلى حد بعيد بكون الصلة بين الثقافة الأخلاقية الفردية واقتصاد السوق المزدهر مصادفة تاريخية تثبت في تطورها النهائي أنها تقيد نفسها بنفسها من ناحية عيبها النسبي مقارنة باقتصادات السوق الأخرى (مثل اقتصادات شرق آسيا) التي لا تعتبر الفردية أحد موروثاتها الأخلاقية.

كل ما هو مطلوب لحجتي ضد الفردية المعيارية هو أن تكون الحياة المستقلة حياة قيّمة في الأصل. أو على أقل تقدير أن يكون الاستقلال مكوناً أساسياً ضرورياً من مكونات الحياة القيّمة في مجتمعنا. والحجة الأساسية ضد حقيقة الفردية المعيارية هو أن الاستقلال القيم يفترض أن تكون الثقافة العامة الغنية التي تتطوى على تنوع جدير بالاهتمام أحد عناصره الأساسية. لنأمل، فى المقابل، ممارس الاختيار المستقل فى دولة الطبيعة الهوبزية. فماذا عساها تكون قيمتها؟ لا يمكن للمختار المستقل الهوبزى أن يتزوج أو يعتنق ديانة ما أو يشارك فى أى فن من فنون الحياة الواسعة. فاختيارات هذا الفاعل تتم فى بيئة ثقافية فقيرة؛ أو بالأحرى بيئة فارغة. وعلى العكس من ذلك، فإن تعدد التقاليد والأعراف والمؤسسات والأشكال الاجتماعية ضرورى للاختيار المستقل القيم. ويتزايد هذه الأشكال تتعاظم قيمة الاستقلال بحيث يتواجد الاستقلال تواجداً صريحاً عند النقطة المحددة للفوضوية الهوبزية. والنقطة المهمة هى أن الثقافة العامة الغنية ليست شرطاً ذرائعى من شروط الحياة المستقلة القيّمة، بل عنصراً أساسياً من عناصرها. وحياة المختارين المستقلين الذين يعيشون فى ثقافة بلا فنون أو علوم أو صداقة أو دين أو حب رومانسى حياة فقيرة، حتى وإن لم يعرفوا ما الذى يُعوزُهم، وبالتالى لا يندمون على غيابه. وهذا القول يعنى تقييد نسبية الفاعل الخاصة بالقيمة وتأكيد أن أشكال الحياة قد تكون هى نفسها ذات قيمة أصيلة (وهو ما يعنى حياد الفاعل). ويبدو أن إنكار ذلك بتأكيد نسبية الفاعل الخاصة بكل القيم، وإنكار القيمة الأصيلة لأشكال الحياة، معادلاً لإقرار النسبية الثقافية غير المقيدة.

إذا كانت عناصر البيئة الثقافية تدخل فى الاختيار المستقل بشكل أساسى وليس بشكل ذرائعى، فحينئذ سوف تصبح المنافع العامة المتأصلة^(٣٣) التى تشملها

قيِّمة كذلك بشكل أصيل. وينتج عن ذلك أن الفن والبحث العلمى ممارستان أو نشاطان قيِّمان فى الأصل بشكل مستقل عن الإسهام الذى يقدمانه لحياة الأفراد الصالحة.^(٢٤) والعالم الذى يخلو منهما هو العالم الأفقر، حتى إذا (أو وخاصةً إذا) لم يكن هناك من يلاحظ غيابهما. وهذه المقولة تثبت أن أيًا ما كانت له قيمة مطلقة فلن يكون حالات حياة الأفراد فحسب. وهناك خطوة أخرى فى المقولة لابد منها لبيان أن أشكال الحياة أو النشاط هى القيِّمة بشكل مطلق وأصيل، حتى تُستمد قيِّمة حياة الأفراد الممثلين فيها من أشكال الحياة تلك. وهذه الخطوة تشترطها مقولة إن الاختيارات، والاختيارات المستقلة على وجه الخصوص، تكون لها قيمة حين تمتد عبر خيارات هى نفسها جذيرة بالاختيار. وهذه الخيارات يمكن أن تقدمها أنشطة الحياة وأشكالها القيِّمة أصلاً. وبما أن أشكال الحياة الجذيرة بالاهتمام هى ما يجعل الاستقلال القيِّم ممكناً، فهى، وليس الحياة الفردية الممثلة فيها، هى التى تكون قيِّمة بشكل مطلق وأصيل. وبغض النظر عن التغييرات التى يضيفها الاختيار الفردى إلى أشكال الحياة الشائعة، فهذه الأشكال هى مصادر القيم التى يعبر عنها فى الاختيار الفردى المستقل. وبدونها لا يمكن للأفراد أن يكونوا مبدعين حتى لحياتهم.

يوحى هذا برؤية للحقوق تختلف اختلافاً كبيراً عن الرؤية الليبرالية التقليدية القياسية. كما يوحى بنظرية للحقوق ذات طابع غير فردى. فإذا كان البحث العلمى، على سبيل المثال، منفعةً جماعيةً أصيلةً، فحينئذٍ قد نسعى إلى حمايته بأحد الحقوق الراسخة، حيث يحمى الحقُ النشاطَ وليس ممارسيه الأفراد. وربما تكون هناك حقوق جماعية فى المنافع الجماعية، إذا كانت تلك المنافع نفسها ذات قيمة أصيلة، وإذا كانت عناصر للحياة المشتركة أو الثقافة العامة التى لها قيمة أصيلة كذلك.

من المهم الإشارة إلى أن هذه الرؤية تعترف بأن أشكال الحياة والنشاط القيِّمة بشكل أصيل ممثلة فقط فى الحياة الفردية، فهى لا تجيز التضحية التى لا مبرر لها بالرفاهة الفردية من أجل المنفعة الجماعية. فأشكال الحياة ليست كيانات أفلاطونية توجد على نحو مستقل عن ممارسيها. وإذا كان أحد أشكال الحياة نمطاً يمكن أن تكون له أمارات كثيرة بلا حدود فى حياة الأفراد الذين يقرونه، فهو مع

ذلك لا يمكن أن يوجد ما لم يكن ممثلاً في الحياة الفردية. وبناءً على هذه الرؤية فإنه بما أن معظم ما يحدد رفاهة الفرد تشكله عناصر في شكل الحياة التي يشارك فيها، فإن يكون هناك أي تضارب عام بين رفاهته وشكل الحياة. والواقع أننا في شكل الحياة فردى النزعة الذي نبحثه هنا، والذي يعد الاستقلال ملمحاً أساسياً من ملامحه، نحمل شكل الحياة ونعززه حين نحمل رفاهة الفرد ونعززها. غير أنه ليس مؤكداً أن يكون هذا التطابق قائماً باستمرار. ففي بعض الحالات يكون في شكل الحياة الذي يرثه الفرد ضرر لمصالحه الحيوية باعتباره إنساناً. وبناءً على الرؤية المطروحة هنا، يعنى قول ذلك أن تلك المصالح العمومية في بشريتها، أو مكونات الرفاهة البشرية، يمكن حمايتها فقط في أشكال الحياة التي يُحرّم الفرد من الوصول إليها. فقد أضررت المصالح الأكثر حيوية لعبد الملك المنقول الأمريكي، حيث حُرّم من الوصول إلى شكل حياة الأحرار الأمريكيين. ولذلك يتوافق تأكيد أن أشكال الحياة قد تضر المصالح البشرية العامة مع القول بأن القيمة الأصلية توجد فقط في أشكال الحياة والنشاط.

بما أن الثقافات تتباين من ناحية ما تحتويه من المنافع الجماعية القيمة بشكل أصيل، فكنذلك سوف تتباين الحقوق الجماعية التي قد ترغب في الاعتراف بها. وقد لا تكون هذه الحقوق على قدر كبير جدًا من التحديد في مضمونها، وربما تحمى المنافع الجماعية غير المتكافئة. وبناءً على الرؤية المطروحة هنا، فليست تلك مشاكل تضر هذه الرؤية، حيث إنها تعترف (عكس الليبرالية الأصولية) بمتغيرة variability أشكال الحياة الصالحة وتقوم عليها. وهى عند تطبيقها على نظرية الحقوق تكون تقليدية النزعة (ولكنها ليست متعسفة بسبب ذلك). إنها تدل ضمناً على أن شروط العدل ومضمون الحقوق الذي يحدّد بالرجوع إلى المنافع الجماعية التي تُعرض بطرق شتى في الثقافات المختلفة. وبينما تؤكد هذه الرؤية موضوعية الرفاهة البشرية، فهي تعترف بأن العدل أمر خاص، ذلك أنه (مثل مؤسسة أى حق من الحقوق) ذو طابع اصطناعي وعرفي. فقد يحيا الرجل أو المرأة حياة جيدة إن كان هو أو هي قاسياً ومحظوظاً، بدون فضيلة العدل، شريطة أن تكون لدى معظم

مواطنيه أو مواطنيها. ولن يحيا الرجل أو المرأة حياة جيدة إن افترق إلى الشجاعة والنقة بالنفس والحكم السليم. وإذا كان وصف الرفاهة والازدهار المطروح هنا أرسطى في واقعته، فإن رؤية العدل المطروحة هيومية في تقليديتها. فالعدل ينظر على أنه عُرف يعتمد في سلطته على القبول العام والتبادلية. وعند تطبيق العدل على المنافع الجماعية يطالب بحماية تلك المنافع القيمة أصلاً. وبناءً على هذه الرؤية تجرى حماية حرية العبادة باعتبارها عنصراً أساسياً في حياة البشر الصالحة، أو هي على أقل تقدير منفعة عامة في ثقافتنا. وهي سوف تتلقى بلا شك الحماية من خلال الحقوق الفردية التي نحميها، مثل حقوق الارتباط الطوعي. وبالمثل، قد تُمنح المنافع أو أشكال النشاط الجماعية القيمة أصلاً والاستحقاقات الفردية الاحترام والحماية في المجتمعات التقليدية التي لم تتبن بعد خطاب الحقوق وممارستها (أو لم تخضع لهما). وتشير المقولة بالشكل الذي عرضت به حتى الآن إلى أنه بالرغم من احتمال تفسير الحقوق من ناحية إسهامها في الرفاهة الفردية، فليس الفرد هو المحصلة النهائية في نظرية الحقوق. إذ تُعزى رفاهة الفرد إلى إسهامه في شكل الحياة أو النشاط القيم والجدير بالاهتمام أصلاً. وربما يكون الأمر هو أنه بينما تتكامل الجوانب الفردية والجماعية لممارسة الحقوق تكاملاً متبادلاً ولا تتنافس عند الممارسة، فإن المصدر الأساسي للحقوق (إن كان لابد لنا من المشاركة في خطاب الحقوق بحال من الأحوال) موجود في أشكال الحياة وليس في الأفراد ودعاواهم.

ليست الفردية هي المحصلة النهائية فيما له قيمة. فما له قيمة (في عالم البشر) هو شكل الحياة، حتى وإن كان، للمفارقة، شكل حياة فردي. وهذا صحيح حتى وإن تداخلت أشكال الحياة ولم يكن من السهل تمييزها من بعضها. وقليلون منا هم كيانات تشبه نوات ساندل^(٢٥) التي تستمد حياتها من عضويتها في مجتمع حصري واحد. ومع ذلك فإنه حتى في هذا السياق ما بعد الحدائي تكون المصادر الأساسية للقيمة هي أشكال الحياة المختلفة التي نتحرك فيها، وتدخل التعقيدات بل واللتكافؤ في هوياتنا ورؤانا الخاصة بالعالم، وليس اختيارات الأفراد. وكما هو

الحال بالنسبة للغة الأولى التى نتحدثها، والآباء الذين ينجبوننا، والدين الذى نرثه، فإن الظرف ما بعد الحدائى الخاص بالتعددية العميقة ليس من اختيARNنا. (سوف أحاول فيما بعد إثبات أن هناك مقولة برلينية صحيحة من التعددية إلى الليبرالية، ولكنها مقولة تتسم فى تطبيقها بالتاريخية والمحلية وليست عالمية أو كلية.) ولو كان راز وبرلين وغيرهما^(٢٦) محقين، فإن لانتكافؤ القيم ملمح كلى من ملامح الظرف البشرى نكبتة معظم الفلسفات أو تحجبه؛ وإن كان إنكاره أسهل بكثير بالنسبة لنا نحن الذين نرى أن تنوع الميراث البشرى المتنافر حقيقة يومية من حقائق الحياة.

تجنح الفردية المعيارية، بالإضافة إلى عناصر أخرى من الحزمة الليبرالية، على صخرة اللانتكافؤ. وفيما بين التعددية والليبرالية، تعتبر التعددية، فى أقل تقدير، هى الحقيقة الأعماق. (إن ظرفنا ظرف خاص، وربما غير مألوف، ذلك أننا باعترافنا بأن هوياتنا الفردية تشكلها المشاركة فى أشكال الحياة المشتركة نجد أنفسنا فى الوقت ذاته داخل فواصل الكثير من تلك الأشكال. وربما كان وضعنا أشبه بوضع المنشكك فى المدلول عند كرييك فيتجنشتاين الذى يتصور عند الحديث بلغة هى بالضرورة عامة أن نسبة المدلولات تعتمد اعتمادا أساسيا على الأحكام الأصلية التى أصدرها الأفراد.) ويعنى هذا أنه بينما توجد حجة برلينية قوية، سوف أعرضها لاحقا، من حقيقة اللانتكافؤ بين القيم المطلقة حتى ترتيب الأولويات الليبرالية للحرية، فليس لهذه الحجة صلاحية كلية. إنها تنطبق على تلك السياقات التاريخية، مثل سياقنا، والتى تتميز بتنوع تصورات المنفعة ورؤى العالم اللامتكافئة. ومن ناحية أخرى فإن الأثر المترتب على تعددية القيم الأساسية هو أنه لا يمكن تمييز أى نظام سياسى بأن له حق المطالبة بالعقل. وهذه نتيجة قاسية لفرضية اللانتكافؤ بين القيم المطلقة.

لا تنشأ أوضاع اللانتكافؤ بين القيم التى هى عناصر فى أحد تصورات المنفعة فحسب، بل بين تصورات المنفعة كافة، مما يشير إلى أن إيستمولوجيا الأخلاق الطبيعية الميلية، التى تقوم على توقع النقاء مثالى حول أحكام القيم، لا بد

أن تكون مقيدة بقوة. وليس لتوقع بيرس الخاص بالإجماع الأخلاقي تأثير كبير على التجربة أو الممارسة. بل إن التوقع يبدو توقعًا لاختلاف أساسي بين رؤى القيم اللامتكافئة، الفردية منها والثقافية. وهنا يكون لنييتشه وليس لميل الصدى الأكثر معاصرة. ويقول سكوروسكى: "يعود التناقض الكامل بين نييتشه وميل إلى الأصل الأنثروبولوجي للحياة الأخلاقية والسياسية؛ ولمهمته القدرة على تشويش وإرباك كل شيء فيما عدا الأكثر رسوخًا عقائديًا على الجانبين."^(٢٧) ومن المهم محاولة تحديد نوع انهيار الاتفاق الذى يحدث فى الإستمولوجيا التعددية الموضوعية تحديدًا أكثر دقة. ورغم توقع الاختلاف على الأحكام حول أى من أشكال الحياة يجسد الازدهار البشرى وأيها لا يجسده، فلن يكون هناك التقاء حول أى من تلك الأحكام يجب تبنيه، وذلك لأن تصورات المنفعة التى تعبر عنها لامتكافئة. بل إنه داخل أى تصور للمنفعة أو شكل الحياة الذى تحركه سيكون هناك التقاء حول مكوناتها من المنافع والفضائل، ولكن ليس حول ما يجب عمله حين تتضارب مع بعضها البعض. وتفترض التعددية الموضوعية وجود عالم محدد من القيم يمكن أن تفسره القرارات البشرية وتشكله فى حدود معينة، غير أن مكوناته مسألة خاصة بالمعرفة البشرية. (لا يُشار بالطبع إلى أن بالإمكان وجود معرفة بأنواع الازدهار البشرى المحددة والنهائية، وعلى عكس ما يقوله أرسطو، هناك أشكال بغير حدود من الحياة البشرية التى لم يخرعها النوع البشرى بعد وستحقق فيها المنفعة البشرية. ولا علم لنا بهذه الأشكال إلا حين تتجسد فى الممارسة.) ولن أبحث هنا ما إذا كان من الممكن أن يحدث أم لا فشل فى العلوم مشابه للتقاء البيرسى، كما ألمحت من قبل.^(٢٨) إن ما أقوله يبدو محايدًا بشأن هذه القضية. فما قلته هو أن لاتكافؤ القيم الأساسى، إضافة إلى وجود غموض شديد فى المبادئ الليبرالية حاولت إثباته فى مواضع أخرى،^(٢٩) يعنى انهيار الليبرالية الأصولية. ولم يُعرض فى أى نسق مبادئ محددة بشأن الحرية أو الحقوق أو العدل لا يصيبها الغموض الشديد بالعجز، كذلك الذى ابتلى به مبدأ الحرية الخاص بميل، ومبدأ الحرية المتساوية العظمى الخاص برونز، ونسق الحريات الأساسية، وكل نظريات الحقوق. ويبدو هذا الغموض كأوضح ما يكون فى حالات الصراعات بين الحريات

والحقوق، ولكنها لا تقتصر بحال من الأحوال عليها.) ومحصلة هذا النقاش الحالي هي أن اعتراف التعددية بأشكال الازدهار البشرى، والتي لا يمكن إلا للبعض فقط من أهدافها البقاء فى النظام الليبرالى، يقوّض سلطة الليبرالية باعتبارها مثالا نموذجيا كليًا ومتعديًا للتاريخ وعابرا للثقافات. ولكى أرفض الادعاء المضاد الحتمى الخاص بتكلفة أشكال الحياة غير الليبرالية بالنسبة للأفراد الممثلة لهم، فقد دلت على زيف الفردية المعيارية.

هناك نقطة لابد من إيضاحها فيما يتعلق بأهمية محاولتى إثبات موضوعية الرفاهة البشرية بالنسبة للأدلة الخاصة بالأفضلية المعلنة. فغالبا ما يُعتقد، وفى بعض الأحيان بحق، أن نزوع الناس إلى السعى للخروج من النظام غير الليبرالى دليل على أثره الضار على الرفاهة البشرية. ومن المؤكد أن هذا ينطبق على الأنظمة الشمولية فى قرننا هذا. والأقل وضوحا من هذا بكثير هو أن الخروج من المجتمع التقليدى إلى المجتمع الحديث يُظهر بوضوح تفوق الأخير؛ فمواطنو المجتمع التقليدى قد يجهلون الظروف إذا كانت رفايتهم وأفضليتهم المعلنة قد لا تعبر إلا عن عدم شفافية القيم فى حياتهم. وعند الممارسة غالبا ما لا تطرد أنماط الإنتاج الحديثة أشكال الحياة التقليدية فحسب؛ وما من شك فى أن ممارستها يختارون الخروج من الحياة التى لولا ذلك لظلت ممكنة. وحتى حين يُختار الخروج، فإن ذلك قد يستتبعه خسائر غير ملحوظة، ويجلب فوائد يثبت أنها وهمية، ويقتضى انقراض شكل الحياة الأعلى وتبنى الشكل الذى هو أدنى. وأحد المعانى الضمنية لقولى هو أن التمييز الكلى للاختيار الفردى الذى هو أحد ملامح الليبرالية الأصولية (وبرسخ الحكم المسبق الحداثى بأن الحياة الصالحة لا يمكن أن تكون حياة غير مختارة) قد يكرس تناقص أو القضاء على أشكال الحياة المشتركة التى تكتسب منها الاختيارات الفردية والحياة التى تنتهى إليها الكثير من مدلولها وقيمتها، إن لم يكن كل مدلولها وقيمتها.

نواة الليبرالية الحية: المجتمع المدني

نتيجة النقاش الذى جرى حتى الآن هى أنه ليس من بين العناصر الأربع للمتلازمة أو الحزمة الليبرالية ما يصمد أمام قوة تعددية القيم الأساسية. وإذا كان هناك تنوع نهائى مطلق لأشكال الازدهار البشرى، المسجد فى أساليب الحياة التى يمكن استيعاب بعضها فقط داخل أى نظام ليبرالى، فحينئذ لا يكون للأنظمة الليبرالية تفوق عام على الأنظمة التى ليست ليبرالية. باختصار، تفرض ليبرالية القيم من ذلك النوع الراديكالى التعددية فى الأنظمة السياسية وتقوض الادعاء الليبرالى الأصولى بأن الأنظمة الليبرالية وحدها هى التى تتمتع بالمشروعية الكاملة. وحينئذ يمكن أن نقول عن الليبرالية، باعتبارها عقيدة تطمح إلى السلطة المفروضة الكلية، إنها مانت، وهى النتيجة المعترف بها ضمناً فى تطبيقات رولز الأقرب عهداً فى الفترة المتأخرة من حياته.

فما الذى لا يزال ينبض بالحياة فى الليبرالية إذا كانت أسسها الفلسفية قد انهارت؟ سوف أؤكد أن الذى مازال تدب فيه الحياة فى الليبرالية ليس هو أية عقيدة أو نظرية شاملة، بل هو الميراث التاريخى الخاص بالمجتمع المدنى الذى امتد الآن إلى معظم أنحاء العالم. ذلك أن المجتمع المدنى، بضماناته الأساسية الخاصة بالحرية وما تتطوى عليه بداهة من قيود على الحكومة، هو الذى مازال على قيد الحياة وليس الليبرالية. ونجد فى المجتمع المدنى عناصر الليبرالية الأساسية التى حددناها من قبل محفوظة، ليس باعتبارها مبادئ كلية بل كجوانب أساسية للمجتمع المدنى. والمجتمع المدنى هو ما يجب أن يكون موضوع التطوير وليس "الليبرالية" أو أى تصور نظرى للحرية. وسوف أؤكد كذلك أن شكل الليبرالية الوحيد الذى مازال بالإمكان الدفاع عنه وتبريره هو الشكل البرلينى الذى يشمل قبولاً تاماً لتعددية القيم. وترى معظم الدول الحديثة، إن لم يكن كلها، أن المجتمع المدنى هو النوع الوحيد من المجتمعات الذى يمكن فيه إعادة إنتاج رفاهية الحضارة الحديثة وقيمها، وهو الشكل الوحيد للمجتمع الذى يمكن أن تتعايش فيه تصورات الحياة الصالحة اللامتكافئة تعايشاً سلمياً. فما هى الحجج المؤيدة لهذه الرؤية، وما المقصود بالمجتمع المدنى؟

المقصود بالمجتمع المدني أمور عدة؛ فالمجتمع المدني يمكن تعريفه تعريفًا تغايريًا باعتبار أن دول النظرة الكلية في العصور القديمة والحديثة هي نقيضه. والمجتمع المدني مجتمع يقبل ما يحتويه من تنوع للرؤى، دينية كانت أم سياسية، ولا تسعى الدولة فيه إلى أن تفرض على الجميع أى عقيدة شاملة. وهكذا فإن جنيف في عهد كالفن لم تكن مجتمعًا مدنيًا، ولم يضم أى من أنواع شمولية القرن العشرين مجتمعات مدنية. والواقع أن الشمولية، كما قلت في موضع آخر،^(٤١) هي الآن (أو كانت من قبل) مشروع حدثي يضيف الصبغة الغربية لتقويض المجتمع المدني أو تجاوزه، بحيث يتم تعريف الشمولية بصورة عامة استنادًا إلى عدائها للمجتمع المدني، وليس للديمقراطية الليبرالية. إذن، يمكن في المجتمع المدني أن تتعايش تصورات العالم والمنفعة غير المتوافقة، وربما اللامتكافئة، بطريقة عيش سلمية.

الملح الثاني من ملامح المجتمع المدني أن فيه كلاً من الحكومة ورعاياها يقيدهم حكم القانون. فالدولة التي تكون فيها إرادة الحاكم هي القانون، وبذلك يرى أن كل شيء مباح، لا يمكن أن تضم المجتمع المدني أو تؤويه، وإذا أوتيه فسيكون مجتمعًا ضعيفًا ومضطربًا. (قد يكون مثال الوضع الثاني هو هايتي في عهد دوڤالييه Duvalier.) وأحد الآثار المترتبة على ملامح المجتمع المدني هذا هو أنه يفترض وجود حكومة ليست متواجدة في كل مكان، بل حكومة مقيدة. وفي أى مجتمع مدني سوف تجرى أنشطة اجتماعية واقتصادية في مؤسسات مستقلة يحميها حكم القانون دون أن تخضع للحكومة. ولهذا السبب لا يتوافق المجتمع المدني والحكومة غير المقيدة. وهذه طريقة أخرى لقول إن أحد شروط المجتمع المدني هو تقييد الحكومة بنفس حكم القانون الذي يشكل المجتمع المدني ويحكمه.

الملح الثالث للمجتمع المدني هو مؤسسة الملكية الخاصة أو الفردية. فالمجتمعات التي فيها الملكية حق مكتسب للقبائل، أو التي تمتلك فيها الدولة معظم الأصول وتتحكم فيها، لا يمكن أن تكون مجتمعات مدنية. وأهمية الملكية المتعددة للمجتمع المدني أنها تكون بمثابة أداة تمكين قد تتفاد بها تصورات المنفعة المتنافسة

وربما اللامتكافئة وتتحقق دون اللجوء إلى أى إجراء جماعى لاتخاذ القرارات؛ وهو اللجوء الذى يحدث الصراع حتمًا فى أية ثقافية تعددية. وهناك الحجة الهوبزية المؤيدة للمجتمع المدنى الذى يضم مؤسسات الملكية الفردية؛ وهى حجة أنه فى ظل انتشار تعددية القيم يكون هذا المجتمع هو الأرجح فى تمتعه بالسلم المدنى. وتعتمد الحجة الهوبزية على الاعتراف بأن الحرب الأهلية أو الصراع الأهلى شر عظيم يهدد أنماط العيش الملائمة كافة، حتى أن تصور الحياة السياسية على أنها سعى لا ينتهى لتحقيق طريقة العيش يصبح أمارة من أمارات التواضع والواقعية وليس الوضاعة والخسة. وللمؤسسة الرئيسية فى المجتمع المدنى - وهى مؤسسة الملكية الخاصة أو الفردية - مبررها المنطقى باعتبارها أداة تمكين يستطيع بها الفرد الذى لديه أهداف وقيم متضاربة أن يسعى لتحقيقها دون اللجوء إلى إجراء جماعى لاتخاذ القرارات يكون بالضرورة على قدر كبير من الخلاف والنزاع. بل يمكننا القول بأن المجتمع المدنى، الذى هو أداة لضمان السلم بتقليل القرارات التى يلجأ فيها إلى الاختيار الجماعى - الاختيار السياسى أو العام الذى يقيد الكل - إلى الحد الأدنى، مجتمع لا سبيل إلى اجتنابه. واعتقد أن هذه هى الحجة الهوبزية المؤيدة للمجتمع المدنى التى تتردد كثيرًا فى وصف أوكشوت للارتباط المدنى. إلا أن هذه لن تكون الحجة الأكثر أساسية التى تقدم تأييدًا للمجتمع المدنى وتبرر بدلاً من ذلك بالرجوع إلى أنواع الازدهار البشرى التى تحتويها.

هناك بعض الكلمات التى من المناسب قولها فيما يخص تاريخ المجتمع المدنى وتنوعه. إذ يبدو أن المجتمعات التى جرى فيها تحديد الخصائص ظهرت فى أعقاب الحروب الدينية، فى البلاد الواطنة،^(*) وفى إنجلترا وسكوتلندا، وفى دول لاحقة فى أنحاء أوروبا. وما من شك فى أن روسيا القيصرية كانت مجتمعًا مدنيًا طوال الخمسين أو الستين سنة الأخيرة من وجودها، تمامًا مثلما كانت بروسيا البسماركية. وكانت بريطانيا فى عهد الهويجيين تتصف بكل صفات المجتمع المدنى. ويوجد المصدر التاريخى الأساسى للمجتمع المدنى على الأرجح فى حل

(*) المنطقة الواقعة شمال غربى أوروبا وتشمل بلجيكا وهولندا ولوكسمبورج. (المترجم)

نظام العصور الوسطى الأوروبي الذى بدأ فى القرن الثالث عشر. وينبغى أن تسمح لنا أنواع المجتمع المدنى التى جرى حصرها حتى الآن بإدراك أن المجتمعات المدنية قد توجد جنباً إلى جنب مع نوع من المؤسسات السياسية والاقتصادية من الضروري أن تكون لدى المجتمع المدنى المؤسسات السياسية والاقتصادية الخاصة بالديمقراطية الليبرالية؛ إذ لا وجود من الناحية التاريخية لتلك المؤسسات فى معظمها. كما أنه ليس من اللازم أن توجد فيه الثقافة الأخلاقية الخاصة بالنزعة الفردية؛ ذلك أن المجتمعات المدنية السلطوية فى شرق آسيا الحديث - كوريا الجنوبية وتايوان وهونج كونج، على سبيل المثال - لم تعتق النزعة الفردية الغربية (وهى الحقيقة التى قد تصل إلى حد تفسير النجاح الاقتصادى غير العادى لتلك الدول).

وأخيراً، يجب ألا نربط المجتمع المدنى برأسمالية السوق. فالملكية الخاصة أو الفردية قد تتحقق فى مجموعة من الأشكال التى يكون كل منها من صنع القانون، وليست مؤسسة الشركة الرأسمالية سوى نوع من مؤسسة الملكية الخاصة أو الفردية التى يقوم عليها المجتمع المدنى. وهذا النقطة الأخيرة ذات أهمية معاصرة كبيرة. فكما أشار جيمس بوكانان فى بحث أساسى،^(٤١) سوف تضل الأنظمة ما بعد الشيوعية، وخاصة ذلك الناشئ فى روسيا فى أعقاب انقلاب أغسطس ١٩٩١، ضلالاً بعيداً إن هى سعت فقط إلى تكرار أشكال الرأسمالية الغربية كما يدعو لها معظم الاقتصاديين الغربيين. فليس المطلوب فى روسيا، كما يقول بيوكانان، هو نقل المؤسسات الاقتصادية الغربية، بل القضاء الجذرى على مركزية النشاط الاقتصادى، على مستوى المجلس البلدى والقرية والتعاونية، التى يمكن فيها إحياء التقاليد التعاونية الروسية الأصلية. وكذلك فقد أسىء فهم المشروع الغربى، وخاصة الأمريكى، لفرض التحرر على الحياة الاقتصادية اليابانية، إساءة بالغة وخطيرة. فهو يهمل تأصل المعاملات الاقتصادية فى الثقافة الأساسية التى ليست فردية النزعة، ومن غير المرجح أنها لن تصبح كذلك. وفى كل من روسيا واليابان لن ينطوى إضفاء الصبغة الغربية (أو المزيد من إضفاء الصبغة الغربية)

إلا على الإضرار بالأشكال الاجتماعية القيّمة، في مقابل القليل من المزايا، إن وجدت.

من المهم إدراك هذه النقاط، لكي نميز الحجة الواردة هنا عن حجة هؤلاء الذين يرون في انهيار الأنظمة الشيوعية "انتصار الفكرة الغربية"، ويرون "الديمقراطية الليبرالية على أنها الشكل النهائي للحكم البشري"، و"الرأسمالية الديمقراطية" على أنها الشكل الكلي للاقتصاد، وأكثر هؤلاء عبثًا هو الكاتب الأمريكي فوكوياما^(٤٢). وبناء على الرؤية المطروحة هنا، فإنه بالرغم من كون المجتمع المدني من اختراع الثقافات الغربية، فإن تبنى الثقافات الأخرى له يجب ألا ينطوى على تبنى القيم الغربية، ولا ينبغي له ذلك مع كل الاحتمالات. فسجل الإمبريالية الثقافية الغربية - ما يقرب من تدمير الشمولية الشيوعية للثقافات التقليدية الصينية والروسية، واستئصال التحديث الأسرع من اللازم للجنور الأفريقية، وإطلاق مشروعات الهندسة الاجتماعية المتعطسة للحركات الأصولية في إيران وأماكن أخرى - يشير إلى أن ظهور المجتمعات المدنية في الأماكن التي لم توجد فيها حتى الآن، وعودتها في تلك التي كُبتت فيها، عملية ينبغي أن تحدث بالسرعة المناسبة لها، وأن تخضع لقيود التقاليد الثقافية المحلية.

هناك حجة أخرى في مصلحة المجتمع المدني، سوف أسميها الحجة الهيكلية، تصفه بأنه البنية التحتية للحدثة. وهذه حجة تظل قوية حتى إذا لم تعد الليبرالية بتصورها على أنها النظرية السياسية للحدثة قابلة للتصديق، كما أكدت من قبل. وهي حجة تشير إلى تقسيم العمل وتعريف حقوق الملكية وتجسدها في المؤسسات الخاصة المحمية سلطتها وحصانتها في ظل حكم القانون على أنها الشروط الضرورية لإعادة إنتاج المجتمع الحديث. وهذه الحجة الهيكلية يدعمها كل من الحجج والبراهين النظرية وأدلة التاريخ الحديث.

تشير أدلة العقود الماضية إلى أنه لا يمكن للمجتمع الصناعي أن يعيد إنتاج نفسه بنجاح بدون مؤسسات اقتصاد السوق (وهو ما أشارت إليه النظرية الاقتصادية). ولهذا السبب وحده تصبح مؤسسات الملكية الخاصة (ليس بالضرورة

فى صورة الشركات الرأسمالية الغربية) ومؤسسات التبادل التعاقدى عناصر أساسية لأى مجتمع مدنى قادر على البقاء والتطور. وهى بدورها ممكنة فقط إذا كان حكم القانون يحدد مجالها ومضمونها ويحميها. ويمنح هذا بدوره رعايا المجتمع المدنى مجموعة من الحصانات والحريات. وليست هذه مجرد حريات البيع والشراء، بل حريات الارتباط الطوعى واختيار المهنة والسفر وهلم جرا. وبما أنه لا يمكن للمجتمع المدنى بطبيعته أن يتعايش مع دولة النظرة الكلية، فسوف تمارس المجتمعات المدنية التسامح فيما يتعلق بالأنظمة الخاصة للمعتقدات، حتى إذا كانت تحتفظ بديانة معترف بها (كما فى المملكة المتحدة). وبناءً على هذه الرؤية، ليست الحريات التى تكفلها المجتمعات المدنية بالضرورة شديدة التحديد، ولكن لابد أن تجسد على أقل تقدير تلك التى رُسمت من قبل. وتقترب المجتمعات المدنية بكل أنواعها من مفهوم أوكشوت النمطى المثالى الخاص بالارتباط المدنى^(٤٢)؛ ذلك الشكل من الارتباط البشرى الذى لا ترتبط فيه معاً فى مشروع مشترك، ولكننا كمعايشين convives يسعى كل منا لتحقيق مشروعاته ويحترم مشروعات الآخرين. ومهما كانت أنواع المجتمعات المدنية، فهى المجتمعات الوحيدة فى العالم الحديث التى تعيد إنتاج نفسها بشكل ثابت باعتبارها مجتمعات سلمية. وقد انتهت كل محاولات نقض الحركة الحداثية فى اتجاه المجتمع المدنى - فى النازية والشيوعية والأصولية - فى كل مكان إلى الهمجية والفقر. ولذلك ينبغى على صديق الحرية أن ينكب على التفاصيل الدقيقة لميراثنا من المجتمع المدنى، وليس على الصور الذهنية المضللة الخاصة بالفلسفة الليبرالية.

تتخذ المجتمعات المدنية أشكالاً عدة. وربما تكون الأنظمة السياسية التى تحميها ديمقراطية ليبرالية، أو قد تكون استبدادية. ومع ذلك فالمجتمع المدنى على الدوام طوعى النزعة. كما أنه من المحتمل أن تكون الثقافة الأخلاقية التى تحركه فردية النزعة، أو ربما لا تكون كذلك (كما فى شرق آسيا). غير أنه يصدق على أى مجتمع مدنى أنه يجسد الميراث التاريخى (الذى يمتد إلى أماكن أخرى من العالم) وتنتظره "الليبرالية"؛ أى ميراث ممارسة الحرية. وبقدر وجود أى نوع من

أنواع المجتمع المدني، فسوف تكون فيه مؤسسات المجتمع المدني الأساسية؛ مثل حكم القانون والملكية الخاصة والفردية والحريات المدنية الخاصة بالارتباط الطوعى والعقيدة والسفر والتعبير. وبناءً على الرؤية المطروحة هنا، فالمجتمع المدني يحمى ممارسة الحرية، سواء أكان يطبق الحريات الديمقراطية أم لا. والشكل الوحيد للمساواة الذى يقتضيه أى مجتمع مدنى ليبرالى ليس المساواة الاقتصادية أو السياسية وإنما المساواة أمام القانون؛ فجوهر ممارسة الحرية هو أن الأفراد والروابط الطوعية فى المجتمع المدني لا تربطهم ببعض أية غاية أو مشروع ولكنهم يتعايشون تعايشاً سلمياً فى ظل نظام من الأحكام غير الذرائعية. ويتوافق الظرف المدني الذى هو بهذا التصور توافقاً تاماً مع نوع النظام السياسى، ولكنه يفترض دوماً حكم القانون والمساواة أمام القانون.

بناءً على الرؤية المطروحة هنا، فإن المجتمعات المدنية بكل أنواعها المشروعة هى النواة الحية لما كانت عليه "الليبرالية". وحتى حين تتسم المؤسسة السياسية للمجتمعات المدنية أو ثقافتها الأخلاقية بالنزعة الفردية، فهى تجسد بكل أنواعها تصوراً طوعى النزعة للارتباط البشرى، وتعبّر بالتالى عن ثقافة الحرية (أو سرعان ما تحركها تلك الثقافة)؛ وهذه هى الثقافة التى يكون فيها الأفراد أحراراً فى أن يتجمعوا سعياً لتحقيق أغراض مشتركة، دون أن يكون لديهم مشروع مشترك بالضرورة. وبهذا المعنى، فإنه مهما كانت اختلافات المجتمعات المدنية فهى جميعاً مجتمعات مدنية ليبرالية. وما إن يتم التخلّى عن المشروع الليبرالى الأساسى الخاص بتحقيق نقطة ارتكاز أرشميدسية عند التطبيق حتى يتجه التنظير إلى المؤسسات والأعراف والتقاليد التى تتضمن ممارسة الحرية. وربما يتواصل نقد المجتمعات المدنية القائمة وإصلاحها بعد ذلك، ولكنه سيكون نقداً متأسلاً فى كل مجتمع مدنى بعينه لا يدعى أنه يحكمه أى تصور نظرى للحرية. والحرية لهذا السبب تشكلها ممارسة المجتمع المدني، وهى المهمة التى يوضحها المنظر. ولا بد أن يكون أى فهم كهذا لممارسة الحرية فهماً تاريخياً، أى فهم يتصور المجتمع المدني على أنه من صنع التاريخ، ولكنه يقمّ فى سياق ظرف

الحدثا المتأخرة (أو ما بعد الحدثا المبكرة) أفضل توقع لإعادة إنتاج المجتمع المتحضر، إن لم يكن التوقع الوحيد له.

تعاود هنا العناصر الأساسية الأربعة للبرالية الظهور باعتبارها عقيدة الظهور كسمات للمجتمع المدني. فلا بد أن يكون البناء القانوني للمجتمع فردي النزعة، حيث إنه ليس منا (بلغة النظرية الجماعية الحديثة) من هو ذات جامدة تشكل هويتها عضوية جماعة واحدة. بل إننا على العكس من ذلك أعضاء في عدد كبير من الجماعات التي تتداخل أحياناً ولكنها كثيراً ما تتضارب في دعاواها وأدوارها وأوضاعها. وفي هذا السياق التاريخي للتعددية الثقافية العميقة الذي تتداخل فيه التقاليد وأشكال الحياة ولا يسهل تمييزها، ويمكن فيها لمعظمنا الوصول إلى المفاهيم والرؤى اللامتكافئة للحياة البشرية والعالم، لابد أن يكون البناء القانوني الأساسي للمجتمع المدني فردي النزعة. (وسوف يضم بلا شك أشخاصاً اعتباريين مشتركين؛ ولكن هؤلاء الأشخاص لن تكون لهم السلطات والحصانات التي يملكها الأفراد عادة.) وقد أشير إلى أن مبرر حقوق حرية الديانة أو البحث العلمي يجب ألا يكون مبرراً فردي النزعة، وهو في النهاية لا يمكن أن يكون كذلك. ولكن هذا لا يعني إنكار أنه في أية ثقافة حديثة تعددية النزعة سوف يكون الحامل الرئيسي للحقوق (أو الحصانات العديدة التي يتضمنها القانون العادي الإنجليزي) هو الفرد، وليس أية جماعة. هنا تؤكد النزعة الفردية، ليس باعتبارها مجموعة من الدعاوى المعيارية الكلية الخاصة بالنوع البشري، بل بصفتها ملمحاً ضرورياً للمجتمع المدني الحديث.

وكذلك الحال بالنسبة للنزعة المساواتية. فرغم عدم افتراض المجتمع المدني المساواة السياسية أو الاقتصادية، فهو يشترط المساواة أمام القانون. إذ إن هذا ملمح ضروري من ملامح المجتمع المدني؛ فكما أنه ليس هناك من هو فوق القانون، فليس هناك من يُحرّم من حماية القانون. وكذلك فليس المجتمع المدني دولة النظرة الكلية التي يفرض فيها نسق واحد من المعتقدات على الكل، بل هو ارتباط يلتزم الكل فيه بإجراءات لا حاجة فيها للاشتراك في عقيدة أو هدف، وهو

يمنح الجميع نفس الحصانات والاستحقاقات الأساسية. وعليه فإن كل فرد فى المجتمع المدنى يتمتع بحصانة من الاعتقال التعسفى. وبحقه فى المحاكمة العادلة وحرية اكتساب الأملاك ونقلها للآخرين وحرية اختيار المهنة والسفر والعقيدة وهلم جرا، ما لم تجرده ظروف بعينها من أهليته. وبما أن للأفراد نفس الحصانات والاستحقاقات فى ظل حكم القانون، فيمكن أن يقال إنهم يتمتعون بالمساواة فى ظل القانون. ويجب ألا تكون هذه المساواة مطلقة أو بلا استثناءات؛ فقد تحرم منها مؤسسات الحجز العقابى المشتبه فى كونهم إرهابيين، أو ربما تضاف إليها الامتيازات خاصة (كما هو الحال بالنسبة لنبلأء المملكة المتحدة^(*)) أو اللا أهلية الشرعية. ومع ذلك سوف تكون المساواة القانونية هى الظرف العام فى المجتمع المدنى. وهى كذلك ليس بموجب أية عقيدة خاصة بالمساواة الأخلاقية الكلية، بل لأن غياب أى تراتب مشترك للغايات فى المجتمع المدنى يمنع ترتيب حرية أى شخص أو إعطاءها أية أولوية على حرية أى شخص غيره، إلا فى الحالات المحددة.

فما التحسنية؟ رأينا أن تعددية القيمة الراديكالية تقوض فكرة التقدم باعتبارها مقولة يمكن تطبيقها على التاريخ البشرى على المستوى الكونى. ومع ذلك ففى تاريخ أى مجتمع مدنى يكون من المعقول الحديث عن التحسّن أو التدهور وعن تأطير الإصلاح. وإلى حد كبير جدًا، لن تفرض المعايير التى يجرى بها تصور تلك المشروعات وتقييمها فكرة الارتباط المدنى المثالية النمطية، بل ظروف وتقاليد بعينها خاصة بالمجتمعات المدنية المختلفة. وهكذا يمكن فى المجتمع المدنى الذى يحدده دستور مكتوب، كالولايات المتحدة، إجراء إصلاح الممارسة الحالية بالصورة الصحيحة بالرجوع إلى تفسيرات ذلك الدستور، بينما يُدار الخطاب فى المملكة المتحدة استنادًا إلى تراث القانون العادى وغيره من أشكال التراث المستند إلى السوابق القضائية precedent. وليس الأمر هو أنه لا يمكن الاستعانة بنمط مثالى للمجتمع المدنى بالمعنى الأكثر نظرية فى أى سياق تاريخى بعينه، بل إن

(*) هؤلاء النبلاء الذين يحملون ألقاب دوق وماركيز وإيرل وقيسكونت وبارون. (المترجم)

تلك الاستعانة لن تؤدي (في ظل اختلاف التقاليد والسرد الخاصة بالمجتمعات المدنية المختلفة) إلى الالتقاء حول نموذج واحد. وللتصور النمطي المثالي الأوكشوتى للمجتمع المدني قيمة في إدراك السمات الأساسية للمجتمع المدني المجرد من مصادقاته التاريخية. ولهذا السبب لن تكون الاستعانة قاعدة في الخطاب السياسى العملى. وسوف تحكم الخطاب فيما يتصل بالتحسن أو التدهور بصورة عامة معايير بارزة في تاريخ وتقاليد محددة خاصة بالمجتمعات المدنية المختلفة.

أما العنصر الكلى أو العالمى لليبرالية فهو قابل للبقاء ليس من خلال النقاء المجتمعات المدنية حول نموذج واحد، بل بموجب عالمية المجتمع المدني نفسه، أو اقترابه من العالمية، ولكن باعتباره شرطاً للرفاهة والسلام في أية حضارة حديثة. وبدون مؤسسات المجتمع المدني الأساسية التى سبق تحديدها، لا يمكن لأى مجتمع حديث توقع أن ينعم بالسلام أو العيش الملائم. ورغم ذلك، سيكون الحال هو أن القليل من الدول الحديثة، أو ما بعد الحديثة، هو الذى سيمكنه تحقيق المجتمع المدني المستقر لفترة طويلة من الزمن؛ فليس هناك ما يدعم الأمل فى أن يكون المجتمع المدني كلياً فى الواقع. وكليته هى كلية الظرف الضرورى، الموجودة بالفعل فى كل السياقات التاريخية المعاصرة - وهى سياقات التعددية الثقافية بدرجات متفاوتة - الخاصة بالحياة المشتركة لمن لهم قيم وتصورات مختلفة فى العالم.

تعود الملامح الأساسية الأربعة لليبرالية العقائدية فى شكل متساق فى مؤسسات المجتمع المدني. وقد تأكد كذلك أن أى مجتمع مدنى معاصر سوف تحركه ثقافة الحرية. ويتبقى ربط الفكرة الأوكشوتية الخاصة بالارتباط المدني بفكرة الحرية كما تدعمها تعددية القيم فى تنظير برلين.

ما بعد الفلسفة السياسية الليبرالية: تنظير ممارسة الحرية

فى الرؤية ما بعد الليبرالية التى عرضناها هنا تخلص عن مشروع وضع أساس كلى للإنجاز التاريخى للمجتمع المدني. وبما أنه قد تم التخلي أصلاً عن

المشروع الأساسى للفلسفة السياسية الليبرالية، فما هى إذن مهام المنظرين؟ لابد أولاً وقبل كل شيء ملاحظة أن الموقف الذى يُدافع عنه هنا يعارض سلفاً قبول فرضية تعددية القيم الموضوعية واللاتكافؤ فى نظرية القيم. وبما أن هذه الفرضية تقع ضمن الفلسفة، فالرؤية التى أدافع عنها تختلف عن الرؤية الشائعة فى الوقت الراهن والتى يعتبر ريتشارد رورتى^(٤٤) Richard Rorty أبرز الداعين لها، وهى رؤية يبدو فيها أيضاً تخلياً عن الفلسفة نفسها. ومع ذلك تكبح الرؤية المدافع عنها هنا بشدة طموح "الفلسفة" بحرمانها من أية سلطة مفروضة. وهى تتفق مع فينجنشتاين، فى ملاحظته عن فلسفات الرياضيات، فى أن الفلسفة لا ينبغي لها (بل لا يمكنها فى الواقع) المشاركة فى المشروع "البرجوازي" لتأسيس أية ممارسة بعينها. ولا يعنى هذا إنكار أن البحث الفلسفى قد تكون له نتائج محددة، كما لا يعنى بالتأكيد تشبيه النقاش الفلسفى على نحو مناف للعقل بالمحادثة.

إن مهمة الفلسفة، طبقاً للتصور الصحيح، هى إزالة الأوهام التى تعوق رؤية الممارسة. وبذلك تكون مهمتها وقائية فى الأساس، ومثال ذلك كتاب برلين عن الحرية الذى يبين وهم أى نسق ثابت من الحريات المنسجمة مع بعضها، وبالتالى استحالة حساب الحريات. وما إن تتحقق هذه النبوءة فى مواجهة الصخب الفلسفى حتى يعود المنظر إلى ميراثه وتراثه؛ وهو فى حالتنا ممارسة الحرية، وحين لا نعود فلاسفة سياسيين ليبراليين نكون أحراراً فى أن نصبح منظرين للحرية؛ وفى العودة إلى تراث عظيم لذلك التنظير يشمل فكر المدرسة السكوتلندية، وكونستان ووكفيل، ومين Maine ودايسى Dicey. كما أن تصور التنظير المطروح هنا تربطه صلات بأوكشوت^(٤٥) حيث يسعى المنظر إلى اكتشاف المبادئ الأساسية للممارسة. إلا أن به مضموناً مستمداً من النظرية الاجتماعية، وهو أنه لا ينكر توضيح ممارستنا الصادر عن النظريات التفسيرية التى تطورت إلى حد بعيد. وفى ذلك يجدد المنظر فحسب تراثاً للخطاب قطعه فى زماننا تُشرذم مبادئ العلوم الإنسانية الذى هو عَرَضٌ من أعراض تحلل أوسع للثقافة المشتركة. ويرى منظرُو الحرية أن دراسة ممارسة الحرية لا يجب، ولا ينبغي لها، أن تقسم بالتساوى إلى

فروع معيارية وتفسيرية؛ فمهمة النظرية أن تقوم فى آن واحد بتوضيح القيم التى تحرك ممارسة الحرية وبنية المؤسسات التى تتجسد فيها.

أحد الملامح المهمة لمقاربة تنظير الحرية هذا هو أنها لا تسعى، جرياً على عادة منهج التحليل الفلسفى الذى ينطوى على مفارقة تاريخية، إلى تفسير الحرية على أنها تحديد للمفاهيم، كما أنها لا تحاول (بأسلوب أصولى أو أساسى) عرض "المبادئ" الثابتة والمحددة الخاصة بتقييد الحرية ونشرها. بل إنها تنظر إلى الممارسات والمؤسسات التى تجسد الحرية فى أى سياق تاريخى بعينه باعتبارها تشكل فى الحقيقة "الحرية" للبشر. وينطوى هذا النمط من التنظير على نقض المنهج فيما يتعلق بما يمارس فى المدارس السائدة للفلسفة السياسية الليبرالية الأنجلو أمريكية بعد الحرب العالمية الثانية، التى تُستخدَم فيها أفكار نظرية لا يقيدتها شيء داخل فراغ ما، حيث لا يوجد لها أى تجسيد مؤسسى أو ثقافى أو تاريخى ملموس. وتسير عملية التجريد التى ندعو لها هنا فى اتجاه معاكس، من بحث المؤسسات المستقلة العديدة التى تصل إلى حد اختلاق أى مجتمع مدنى ملموس إلى حياة الفاعل المستقل التى تيسرها تلك المؤسسات. فنحن ننقل من استقلال المؤسسات إلى الأفراد المستقلين، حيث تعد تلك المؤسسات شروطاً أساسية لهؤلاء الأشخاص.

تعود الحرية كقيمة محركة من قيم المجتمع المدنى، ليس بموجب مكانتها الأساسية فى أية عقيدة ليبرالية، بل باعتبارها وصفاً لشكل الحياة الذى يمكن تحقيقه تحقيقاً تاماً فقط فى المجتمع الذى تشكله مؤسسات وأنشطة مستقلة. وتُعطى الأولوية للحرية (بصفتها وصفاً لوضع الفاعلين المستقلين) لأنها تُمكن هؤلاء الفاعلين من رسم مسار بين الأمور اللامتكافئة التى توفرها لهم أشكال الحياة المختلفة التى تحيط بهم. وبناء على الرؤية المطروحة هنا، تستمد "الحرية"، المفهومة من الناحية "السلبية" على أنها شرط أو وضع أو مجال للعمل المحمى من التدخل أو القمع، قيمتها الأساسية من إسهامها فى "الاستقلال"؛ أى الخلق الذاتى الجزئى للبشر بواسطة الاختيار بين الأمور اللامتكافئة التى تقع داخل كل شكل من أشكال الحياة وفيما بين بعضها البعض. وقد تكون هذه الحرية السلبية قيمة لأسباب أخرى، وفى

سياقات تاريخية غير سياقاتنا الاستقلال نفسه فيها ليس قيماً إلى حد كبير. ونحن نرى أن الحرية شرط أساسى من شروط الاستقلال، حيث توفر مؤسسات المجتمع المدنى مجموع الخيارات الجديرة بالاختيار التى هى شرط أساسى آخر للاستقلال. ولنر كيفية فهم هذه الصلة التى بين شروط الاستقلال الأساسية بشكل أكبر.

من تعددية القيم الراديكالية إلى الليبرالية عبر الاستقلال

كما أشرنا من قبل، فإن الحجة التاريخية المؤيدة للمجتمع المدنى المطروحة هنا لها عرض قديم عند هيجل. وهى تختلف عما عند هيجل فى أنها تحرم التاريخ، أو المجتمع المدنى، من أى طابع غائى. ولم يكن هناك شيء حتمى فى ظهور المجتمع المدنى، وليس هناك ما يضمن بقاءه. ويعنى انتشاره الكونى (بأنواعه العديدة) المحتمل (ولكن غير المرجح) ضياعاً لا سبيل لتفاديه لتلك المزايا التى يصدها المجتمع المدنى. وبناءً على رؤية تعددية القيم المطروحة هنا، لا يمكن أن تكون هناك حجة كونية فى مصلحة تفوق المجتمع المدنى. ومع ذلك فإن الحجة القوية هى أنه بالنسبة لفصيلة المجتمعات التى بها سياقتنا التاريخى، التى تتداخل فيها أشكال الحياة اللامتكافئة تداخلاً شديداً، يعد المجتمع المدنى أفضل ما يعزز الازدهار البشرى.

هذه الحجة تخص برلين فى الأساس، غير أن تطبيقات راز عن الاستقلال عززتها. وحجة برلين هى أنه إذا كانت هناك تعددية موضوعية للقيم يتعذر إنقاصها وتكون لامتكافئة فى بعض الأحيان، فحينئذ قد يكون من المعقول تمييز الحرية من بين تلك القيم، ذلك أنه حين ينعم الرجال والنساء بالحرية فإنهم قد يكونون أحراراً فى اختيارهم من بين الغايات التى لا يمكن الجمع بينها ويصنعون التوليفات الخاصة بهم من تلك القيم المتضاربة التى يمكن الموازنة بينها. وهذه الحجة ذات شعبتين إحداهما سلبية والأخرى إيجابية. فهى من الناحية السلبية تعتمد على حقيقة أنه بما أنه ليس هناك ترتيب أو توليف عقلانى للأمور اللامتكافئة فلا

يمكن لأحد طرح أى سبب لوجود ترتيب أو توليف بعينه لها. وبشكل أكثر إيجابية، تستعين الحجة بقيمة الاستقلال، حين نختار التوليفة الخاصة بنا من الأمور اللامتكافئة التى يمكن الجمع بينها، أو حين نختار من بين المنافع التى لا يمكن الجمع بينها أساسًا. وفى كلتا الحالتين نكون منشئين جزئيين لحياتنا ومبدعين جزئيين لذواتنا، بينما نرسم مسارنا بين اللاتكافئات التى لا يمكن للعقل أن يحكم بينها. وفى كلتا الحالتين لا يكون وضعنا كأفراد مستقلين ممكنًا إلا بجعل المؤسسات والممارسات المستقلة، التى تولّد الخيارات التى قد نختار من بينها بحرية، متاحة لنا.

بناء على ذلك، يجرى الاختيار بين الأمور اللامتكافئة على مستويين. فنحن كأفراد نختار (ولا يكون ذلك دائمًا أو غالبًا بوعى تأملية تام) ألا نستكشف أشكال الحياة أو أنماط التجربة التى لا يمكن أن نتعايش مع غيرها مم نقدره. فإذا تبيننا حياة رجل العائلة المخلص، لا يمكننا (على الأقل فى زماننا هذا) التمتع بمنافع حياة الشخص المنغمس فى الملذات؛ فنحن نحرم أنفسنا منها لكونها غير متكافئة فى الأساس مع شكل الحياة التى اخترناها. وما إن يتم هذا الاختيار الأساسى حتى يكون علينا القيام باختيارات أخرى عديدة، غالبًا ما تكون أقل صعوبة، من بين سائر الخيارات اللامتكافئة (غير أن الجمع بينها غالبًا ما يكون ممكنًا بطرق شتى). فما هو ذلك القدر من حياتى الذى سأخلص فيه لأسرتى، وما هو ذلك القدر الذى سأخلص فيه لحياتى العملية، وما القدر الذى سأخلص فيه للأعمال الخيرية؟ ميزة النظام الليبرالى أن الأفراد فيه (وكذلك الجماعات والارتباطات والتقاليد الثقافية والجماعات المحلية) يمكن لكل منهم تبنى توليفات مختلفة من القيم اللامتكافئة، وبالتالي يحققون عبر المجتمع أشكالًا مختلفة من الازدهار البشرى الذى لا يمكن تحقيقه فى إطار حياة بشرية واحدة.

تتعرّز هذه الحجة التعددية الموضوعية المؤيدة للمجتمع المدنى الليبرالى، بمعنى أنها تمنح الأفراد مساحة عريضة من الحرية فى أساليب الحياة، فى حال قبول رؤية راز التى تقول إن الاستقلال مقبول من معظمنا باعتباره مكونًا مهمًا فى

الحياة الطيبة. وإذا استخدمنا النصوص التي نجدتها في أشكال الحياة المشتركة المحيطة بنا، فإننا نرغب في أن نكون مبدعين جزئيين لحياتنا، وبعد ذلك سيكون لدينا سبب وجيه للمطالبة بأن تتم الاختيارات من بين الأمور اللامتكافئة بواسطة نحن، بحرية وبمبادرة منا. وحتى إذا كانت الحياة الناشئة عن تلك الاختيارات ليست في حد ذاتها حياة على قدر كبير من الاستقلال، فإن فكرة اختيارها باستقلال يجعلها سرًا اختاره الشخص لنفسه. وسوف يكون لدى المجتمع الذي يحتوى على تنوع من تلك الحيوانات المختارة ذاتيًا بيئة أخلاقية أكثر تنوعًا من المجتمع الذي تسيطر عليه طريقة حياة تقليدية بسيطة (ولكنه لا يكون بالضرورة أو دائمًا أكثر قيمة لهذا السبب).

لذلك نرى، نحن الذى يرون ممارسة الاستقلال على أنها جزء مهم من الحياة الصالحة ومن يرون النزعة الفردية والتعددية قدرًا تاريخيًا، أن المجتمع الليبرالى هو المجتمع الذى من الأرجح أن يتحقق فيه أغنى تنوع لأشكال الانتعاش. وهذه النتيجة صريحة فى خصوصيتها الثقافية، وليس من المقصود إضفاء الصبغة الكونية عليها. ولا تضعفها هذه الخصوصية الثقافية، إن نحن اعترفنا مع أوكشوت بأن:

ثقافة أى رجل مصادفة تاريخية، ولكن بما أنها كل ما لديه فسوف يكون أحمق إن هو تجاهلها؛ ذلك أنها لا تتكون من حقائق خالدة. إنها هى نفسها تدفق طارئ للمغامرات الفكرية والعاطفية، وتوليفة من القديم والجديد حيث يكون الجديد فى الغالب انحرافًا ارتجاعياً لانتقاء ما نُسى نسياناً مؤقتاً. وهى توليفة من المتحى والناشئ، ومما هو دون المستوى وما هو رديء إلى حد ما، ومما هو عادى، وفاخر، ورائع.^(٤٦)

فى الوقت نفسه فإن ما يقال من تعددية القيم حتى المجتمع المدنى الليبرالى له فى وقتنا الراهن قوة تقترب من الكلية. فبما أنه ليس هناك ثقافة حديثة مغلقة

بإحكام فى وجه غيرها من الثقافات، وبما أنه فى زماننا هذا تتفاعل أشكال الحياة ذات التراث الثقافى المختلف وتتداخل فى بعضها البعض، فسوف يكون فى كل مجتمع حديث إيعاز إلى القيم والرؤى اللامتكافئة بشأن العالم. والمجتمع الليبرالى له الأفضلية بالنسبة لكل الشعوب الحديثة؛ ذلك أن الحريات المعرفية - حريات البحث والتعبير - تحظى فيه بالحماية ويمكن بواسطتها استكشاف ما يوعز به اللاتكافؤ والسعى لتحقيقه. ومن المؤكد أن تقع المجتمعات التى يستبد بها مشروع نقض الاتجاه الحديث المتأخر نحو التفاعل بين الثقافات - المجتمعات التى تستبد بها الأصولية الدينية أو الأيديولوجيات السياسية الأصولية كالماركسية - فى الهمجية التى تضيق فيها كل التوقعات الخاصة بالحياة الملائمة أو التعايش السلمى بين الرجال والنساء. وقد قال برلين فيما يتعلق بديانات القرن العشرين السياسية:

الاعتقاد بأنه ما إن تُزال العقبات الأخيرة - الجهل واللاعقلانية، والاغتراب والاستغلال، وجذورها الفردية والاجتماعية - سوف يبدأ فى النهاية التاريخ البشرى الحقيقى، أى التعاون المتناغم الكلى، وهو شكل علمانى لما من الواضح أنه حاجة دائمة من حاجات البشرية. ولكن إذا كان واقع الحال هو أن كل الغايات البشرية الأساسية ليست متوافقة بالضرورة، فقد لا يكون هناك مهرب من الاختيارات التى لا يحكمها مبدأ سائد، ويكون البعض منها مؤلماً لكل من الفاعل وغيره. وينتج عن ذلك أن خلق البنية الاجتماعية التى تتحاشى على أقل تقدير البدائل التى لا يمكن تحملها من الناحية الأخلاقية، قد يكون هو أفضل ما يمكن توقع قيام البشر بتحقيقه، ما لم يُقمع الكثير من أنواع العمل الإيجابى، وما لم يُحبط الكثير من الأهداف البشرية المتساوية فى مشروعيتها. (٤٧)

تكرار ذكر برلين لليبرالية أكثر تواضعاً وأكثر واقعية بكثير مما كان يمكن أن يصدر عن أى ليبرالى أصولى مثل ميل. فعلى عكس ميل، لا يفترض برلين أن هناك، أو يمكن أن يكون هناك، أى مقياس واحد يمكن ترتيب مزايا الثقافات أو العصور المختلفة عليه. كما أنه لا يطلق العنان للفكرة الخيالية القائلة بأن المبادئ المحددة ثابتة ومن الممكن إقامة الدليل عليها عقائدياً، وهى تفصل فى النزاعات القائمة بين الحريات وبين الحرية وغيرها من القيم. وهى لا تمنح الأنظمة الليبرالية فى أى موضع ميزة التفوق الحاسم على غيرها من الأنظمة التى توجد فيها جميعاً ليبراليات عقائدية. ومع أن تعددية برلين الموضوعية ليست مقولة نسبية النزعة، فهى تحمل فى طياتها عنصراً تاريخائياً عند تطبيقها على مجتمعات مثل مجتمعاتنا، حيث ينتشر الالتفاف بين القيم والنظرات الكلية ولا يمكن إنكاره. وعلى عكس ليبرالية ميل أو غيرها من الليبراليات،^(٤٨) بما لها من أصداء عتيقة للتقدم والشخصية personhood وديانة البشرية، فإن ليبرالية برلين يمكنها الصمود أمام اختبار الزمن، وهى تشمل الاختيارات الجوهرية والمأساوية بين المنافع والشرور التى لم تعرف منها ليبرالية ميل شيئاً.

ولا تتميز ليبرالية برلين (على الأقل حسب وصفى لها) عن أشكال الحياة الأخرى كافة التى يمكن فيها للأفراد الاختيار بين تصورات لامتكافئة للمنفعة. وبناءً على وصفى، فإن أشكال الحياة التى يحل فيها التراث أو السابقة النزاعات بين الأمور اللامتكافئة قد لا تكون أشكالاً من الانتعاش البشرى تقل عن تلك الأشكال الخاصة بنا. ويعطينا كون طريقة حياتنا أمراً يخصنا نحن سبباً على قدر كاف من الواجهة كى ندافع عنها؛ فلسنا بحاجة إلى الدعم الزائف والوهمى من نظرية مثل نظرية ميل. وتحترم الرؤية المقدمة هنا، على عكس رؤية ميل، تنوع المجتمعات المدنية الحديثة التى لكل منها أشكاله من النقد الذاتى (الذى ربما يكون لا متكافئاً) ولا يناصر نموذجاً للمجتمع المدنى يجب على الجميع الاقتراب منه. كما أنه لا يفترض أن هناك شكلاً من الحكم يعد بصورة مثالية الشكل الأفضل للجميع، مثلما افترض ميل فى كتابه "آراء فى الحكم النيابى" Considerations on

Representative Government. بل إنه من المفترض، كما فى أعمال هيوم بالشكل الذى أعاد البحث التعديلى تأويلها به،^(٩١) سوف يفهم كل مجتمع نفسه استناداً إلى السرد التاريخى المميز، الذى سوف يسير بناء عليه نقد مؤسساته وإصلاحها. وبذلك فمن الأرجح ألا تلقى المجتمعات المدنية على أى نموذج واحد؛ والواقع أنه بناءً على الرؤية التعددية التى عرضناها هنا، فإن نفس فكرة هذا النموذج مشوشة وغير مترابطة. و لا يضعف هذا ميلنا إلى الدفاع عن المجتمع المدنى الذى ورثه كل منا أو تبناه، بل يعززه. فسوف تبقى طريقة حياتنا وتزدهر، ليس لأننا نستتبط منها نظرية شاملة - ذلك أنه بناءً على رأى برلين ورأى أوكشوت ورأى، ليست الحياة الأخلاقية والسياسية قابلة بحال من الأحوال للتنظير تنظيراً تاماً - بل فقط إن نحن كنا صامدين مخلصين فى التزامنا بها. وهذا الالتزام يتم الكشف عنه فى مجال الممارسة، وليس مجال الخطاب أو الفلسفة.

لهذا السبب فإن وضع أيديولوجيا ليبرالية شاملة أمر يتسم بالخطورة على أى نحو. فهو يحجب إدراكنا للقيم والفضائل التى يصدها المجتمع الليبرالى، وبذلك يحد من إحساسنا بالخسائر التى لا شك فيها التى يسببها التحول من المجتمع التقليدى إلى المجتمع المدنى. وفى الوقت ذاته تكبت الأيديولوجيا الليبرالية الفضائل والمزايا التى تعتمد عليها الثقافة الليبرالية نفسها؛ حيث تطلق العنان لأشكال الحياة المشتركة التى تميل النزعة الفردية الليبرالية إلى جعلها تتلاشى. وفى كلتا الناحيتين تحجب الأيديولوجيا إحساسنا بخصوصية المجتمع المدنى التاريخية.

الأيديولوجيا الليبرالية فى مقابل المجتمع المدنى الليبرالى

نعترف إذن بأن المجتمعات المدنية ليست بدون خسائر وتكاليف. ففيها بضيع الكثير من أشكال الحياة القيّمة أصلاً أو يصيبه الضعف. وربما كانت أشكال الازدهار التى تسمح بها ليست هى أفضل ما حققه نوعنا، أو يمكنه تحقيقه، أو ربما نكون قد عدنا إلى مجال الأمور اللامتكافئة حين نفكر ملياً فى تلك المسألة. غير

أننا نعرف مقدار فظاعة تكلفة القضاء على المجتمع المدني أو تدميره فى نوبة حماسة أيديولوجية أو دينية. ونحن نرى أنه لا يمكن لنا أن نعيش أى شكل من أشكال الحياة الصالحة خارج المجتمع المدني فى أى مستقبل منظور. وقد تبدو المقاربة البارعة والمتواضعة التى اقترحها برلين، واقترحها أوكشوت كذلك بنمط مختلف جدًا، ونسعى فيها للوصول إلى طريقة للتعايش، غير ثابتة أو مكتملة، ويمكننا فيها السعى لتحقيق ما توزع به قيمنا المختلفة دون شن حرب ضد بعضنا البعض، قد تبدو مقاربة غير واضحة بالنسبة لهؤلاء الذين شوهت إيراكاتهم أفاق الفلسفة المتعجرفة المهلوسة، ليبرالية كانت أم غير ذلك. ويرى من لديهم تقدير معتدل للمسار المرجح فى القرن المقبل - وهو المسار الذى سوف يشمل، حتمًا فى واقع المر، اضطرابات عنيفة، وكوارث إيكولوجية تكاد تكون مروعة، وحروبًا مalthusian، وانتشارًا لتكنولوجيات الدمار الشامل فى عالم يزداد فوضى - أن دفاع المجتمع المدني سوف يبدو التزامًا أكثر جاذبية (وإلحاقًا). وليس فى الحجج والبراهين المطروحة هنا ما يعنى الإيحاء بحتمية المجتمع المدني الليبرالى فى زماننا. بل تشير الاتجاهات الراهنة إلى عكس ذلك، حيث يزداد تعرض مؤسسات المجتمع المدني الهشة لتهديد مطرد من الأصوليات الجديدة وظهور النزعات العرقية الرجعية. وقد يكون التوقع المرجح إلى حد كبير بالنسبة لمعظم أنحاء العالم فى القرن المقبل هو الرعب وأشكال جديدة من الهمجية، وليس أى نوع من المجتمع المدني.^(٥٠) وفى هذا الصدد، قد يثبت أن شبنجلر Spengler مرشد لمستقبلنا المرجح أفضل من خيالات فوكوياما المغرقة فى تفاؤلها. بعبارة أخرى، ليس هناك ما يشير إلى أنه يمكننا فهم ميراث المجتمع المدني على أنه من المسلمات. فنحن نرى أنه لم يقل هنا سوى أن ضياع المجتمع المدني يعنى ضياع الحضارة.

ولا ينبغى كذلك أن نهمل توقع التدهور البطيء فى مجتمعاتنا المدنية، حيث تتناقص الممارسات التقليدية للقانون والارتباط المدني بفعل المطالبات المغالى فيها للمفاهيم النظرية الخاصة بالمساواة والحقوق. وعلى المدى الأطول من التاريخ، قد يثبت أن لتلك الاعتداءات التى تشن على المجتمع المدني أثرًا مدمرًا على المجتمع

المدنى مثلها مثل الهجمات الصريحة التى يشنها عليه أعداؤه الظاهرين من بين الأصوليين الدينيين والسياسيين. والواقع أن المعنى الضمنى لمقولتى هو أنه إذا كان المجتمع المدنى بيننا فى خطر، فإن ذلك مرجعه على وجه التحديد إلى غطرسة الليبرالية الأصولية؛ أى ليبرالية هؤلاء الذين يسعون إلى استغلال الرؤى المهلوسة الخاصة بالفلسفة غير النقدية (مثل إكرمان أو نوزيك فى مستهل حياته أو رولز أو دووركن^(٥١)) لإبعادنا عن ممارسة الحرية. ولسنا بعيدين عن النقطة التى يفرض عندها الوجود الضخم للفلسفة المتغترسة قيوداً مستحيلة على المؤسسات والممارسات التى تستمد منها ضمناً مضمونها الحقيقى كله.^(٥٢) وخلاصة هذا المقال هى أنه بالتخلى عن تلك الفلسفة الزائفة وإعادة وضع أنفسنا داخل ميراثنا فحسب يمكننا تجديد تلك الممارسة بنجاح.

الخطر الذى نواجهه فى المجتمعات المدنية الراسخة فى الغرب هو تناقص الممارسات الليبرالية بفعل الأيديولوجيا الليبرالية. وهذا خطر شائع فى الغرب، ولكنه يشتد بشكل خاص فى الولايات المتحدة حيث تبدى الأيديولوجيا الليبرالية بالفعل (وخاصة بالشكل الذى توجد عليه فى المؤسسات الأكاديمية) عداء لكل جانب من جوانب المجتمع المدنى، وبالأخص اقتصاد السوق. وهناك خطر آخر وهو الغطرسة المدمرة للأيديولوجيا الليبرالية، وليس ميراث المجتمع المدنى الذى سوف يُنقل إلى العالم ما بعد الشيوعى الناشئ. وبتحجيم ادعاءات الأيديولوجيا الليبرالية الأصولية وحده يمكننا أن نأمل فى كبح جماح تبديد ميراثنا من المؤسسات المدنية، الذى يجرى إلى حد كبير الآن فى الغرب، أو الحد من سرعته.

خاتمة

قلت ذات مرة، وربما كان معنى الحق فيما قلت: سوف تصبح الثقافة الأقدم كومة من الركام وتصير فى النهاية كومة من الرماد، ولكن الروح ستحوم فوق الرماد.

ل. فيتجنشتاين^(٥٣)

كانت الليبرالية هي النظرية السياسية للحدث. ومع دخولنا المرحلة الأخيرة من العصر الحديث، نواجه شبح النزعات الهمجية الرجعية التي نشطت من جديد وتهدد بتدمير الميراث الحديث للمجتمع المدني. ولم تعد مهمتها، كبعد حدثين تغذينا حكايات النقم والحقوق والحضارة العالمية الخيالية أو تصورات القانون الطبيعي الكلاسيكية كما يجسدها التراثان اليوناني الروماني والمسيحي اليهودي، هي المحافظة على ممارسة الحرية المنقولة لنا من خلال مؤسسات المجتمع المدني. وقد تكون تلك مهمة رهيبة، ولكنها مهمة تفرضها علينا ظروفنا وتوقعاتنا، إن كنا نحفظ بأى معنى من معانى قيمة تراثنا، وأى إدراك لطبيعة بدائلها. وربما كانت هناك فى الماضى بدائل ممكنة لم تمض فيها الحضارة والمجتمع المدني جنباً إلى جنب. وكان ما قلناه مؤيداً لهذه النتيجة. إلا أنه ليست لدينا تلك الخيارات فى الوقت الراهن، أو فى أى مستقبل منظور. فى العالم الغربى المعاصر، هناك ذنب يحط من الشأن يكبح خطاب الحضارة والهمجية الذى شكّل عصر التنوير السكوتلندى (واقعة التنوير الوحيدة التى يمكن أن نتعلم منها شيئاً، إن لم أكن مخطئاً). ومع ذلك فإن درس قرننا هو أنه إذا أذعن لدعوى مفوضى الأحزاب الشيوعية أو الملالي، والنازيين أو الفاشيين الإكليريكيين، لضاعت الحضارة ومعها المجتمعات المدنية التى يسعون إلى إخضاعها، ولأعقبت ذلك الهمجية. وسوف نخدم ما بقى حياً فى الليبرالية أعظم ما تكون الخدمة إذا ما نظرنا إلى المجتمع المدني على أنه شكل يتسم بالخصوصية من أشكال الحياة ينتشر فى أنحاء العالم، ولكنه مهدد فى كل مكان بالاصوليات الحداثية والأيدولوجيات الرجعية.

ونحن نرى أن الالتزام بالحفاظ على المجتمع المدني التزام بالحفاظ على الحضارة. ذلك أنه رغم كون المجتمع المدني الليبرالى ليس سوى شكل من أشكال الازدهار المختلفة التى حققها نوعنا البشرى، فهو شكل المجتمع الذى قدمنا فيه إسهامنا فى المنفعة البشرية. ونحن حين ندافع عنه ندافع عن الأفضل فى ميراثنا الثقافى وعن الأفضل الذى من المعقول أن تأمل فيه البشرية فى الوقت الراهن.^(٥٤)

الهوامش

1 HOBBS AND THE MODERN STATE

- 1 *Leviathan*, (New York and London: Dent and Sons, 1949) 50.
- 2 Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Associations*, (Oxford: Basil Blackwell, 1975) 73.
- 3 *Leviathan*, 49.
- 4 Quoted in *Hobbes*, (London: Macmillan, 1904) by Sir Leslie Stephen, 139.
- 5 *Leviathan*, 79–80.
- 6 *Leviathan*, 103–4.
- 7 Oakeshott, op. cit., 55.
- 8 Bernard Gert, in his Introduction to *Man and Citizen* by Thomas Hobbes, (New York: Doubleday, 1972).
- 9 B. Gert (ed.), *Man and Citizen* by Thomas Hobbes, 48–9.
- 10 Elias Canetti, *The Human Province*, (London: Picador, 1986) 115–16.
- 11 On this, see Donald Livingstone's *Hume's Philosophy of Common Life*, (Chicago and London: University of Chicago Press, 1984).
- 12 B. Gert, op. cit., 42–3.
- 13 See Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, (New York: Viking Press, 1976); and 'Vico's concept of knowledge' and 'Vico and the ideal of Enlightenment', in Isaiah Berlin, *Against the Current*, (London: The Hogarth Press, 1979).
- 14 Oakeshott, op. cit., 63.
- 15 A good summary of the work of the neo-Hobbesian Virginia School of Public Choice may be found in James Buchanan and Gordon Tullock, *The Calculus of Consent*, (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962).
- 16 For example, Gregory P. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, (Princeton: Princeton University Press, 1986).
- 17 A brilliant explanation of the character of the Soviet system is to be found in Alain Besancon's *The Soviet Syndrome*, (New York, 1976).
- 18 Oakeshott, op. cit., 74.

2 SANTAYANA AND THE CRITIQUE OF LIBERALISM

- 1 See T.L.S. Sprigge, *Santayana: an Examination of his Philosophy*, (London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974) 1.

- 2 First published by Charles Scribner and Sons (New York), republished by Dover Publications, Inc., (New York, 1955).
- 3 *Life of Reason, or The Phases of Human Progress*, (New York: Charles Scribner and Sons, 1905–6) 5 vols.
- 4 *Realms of Being* (New York: Charles Scribner and Sons, 1927–42) 4 vols.
- 5 *Winds of Doctrine: Studies in Contemporary Opinion*, (New York, Charles Scribner and Son, 1913).
- 6 *Soliloquies in England and Later Soliloquies*, (New York: Charles Scribner and Sons, 1922).
- 7 *Winds of Doctrine*, 146.
- 8 *Soliloquies in England and Later Soliloquies*, 165–6.
- 9 *ibid.*, 165–6.
- 10 *ibid.*, 207–8.
- 11 *Dominations and Powers: Reflections on Liberty, Society and Government*, (New York: Charles Scribner and Sons, 1951) 340.
- 12 *Soliloquies in England and Later Soliloquies*, 184.
- 13 *Dominations and Powers*, 438.
- 14 *ibid.*, vii.
- 15 *ibid.*, 158.
- 16 'Alternatives to Liberalism' in Santayana's *The Birth of Reason and Other Essays*, (New York: Columbia University Press, 1968) 114.
- 17 *Dominations and Powers*, 211–12.
- 18 *ibid.*, 450.
- 19 *ibid.*, 452.
- 20 *ibid.*, see 440.
- 21 *ibid.*, 454–6.
- 22 'Alternatives to Liberalism', *op. cit.*, 108–9.
- 23 P.S. Schilpp, *The Philosophy of George Santayana*, (New York: Tudor Publishing Company, 1951) 559.
- 24 'A long way round to Nirvana' in Santayana's *Some Turns of Thought in Modern Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1935) 94.
- 25 'Alternatives to Liberalism', *op. cit.*, 115.

3 HAYEK AS A CONSERVATIVE

- 1 F.A. Hayek, *Constitution of Liberty*, (Chicago: Henry Regnery Company, 1960).
- 2 F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty: a New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, vol. 2: *The Mirage of Social Justice*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1976).
- 3 Hayek's epistemology is most systematically presented in his treatise on philosophical psychology, *The Sensory Order: an Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1952), and in the earlier essays collected in his *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1967).
- 4 For the intriguing idea of a meta-conscious rule, see Hayek's *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, *ibid.*, 60–3.
- 5 Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, (Oxford: Basil Blackwell, 1982) 88n.

- 6 Hayek acknowledges the inevitability of legislation in the modern state in his response to the most interesting and original criticism of his views in Bruno Leoni's *Freedom and the Law*, (Princeton, New Jersey: D. Van Nostrand, 1961). See Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 1: *Rules and Order*, 168, 35n.
- 7 F.A. Hayek, *The Road to Serfdom*, (London: George Routledge and Sons, 1944).
- 8 I refer, most especially, to Oakeshott's *Human Conduct*, 274–8, for its masterly evocation of the sources and character of the modern European sense of individuality.
- 9 For Hayek's conception of an unviable morality, see *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2: *The Mirage of Social Justice*, ch. 11.
- 10 On the Platonist and Christian roots of Marxism, see L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. 1, ch. 1.
- 11 For a conservative criticism of Hayek's Mandevillain argument, see Irving Kristol, 'When Virtue Loses all her Loveliness – Some Reflections on Capitalism and "The Free Society"', *The Public Interest*, (Fall 1970) 3–15.
- 12 For a profound interpretation of contemporary moral inversion, see Michael Polanyi's *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, (Chicago: Chicago University Press, 1958) ch. 7, sections 9–16.

4 OAKESHOTT AS A LIBERAL

- 1 *Rationalism in Politics and Other Essays*, (Indianapolis: Liberty Press, 1991) 439–40.
- 2 The paper is 'Michael Oakeshott as Liberal Theorist' by Wendell John Coats, Jr., *Canadian Journal of Political Science*, (December, 1985, xviii: 4) 773–87. Oakeshott expressed his admiration of Coats's paper in a conversation with the present writer.
- 3 The two books are: *Oakeshott* by Robert Grant, (London: The Clarendon Press, 1990) and *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*, By Franco, (New Haven and London, 1990).
- 4 John Rawls, *A Theory of Justice*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971); Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, (London: Duckworth, 1978).
- 5 Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, new and expanded edn, Timothy Fuller (ed.), (Indianapolis: Liberty Press, 1991).
- 6 See note 2, above.
- 7 *Rationalism in Politics and Other Essays*, 452.
- 8 Robert Grant, *Oakeshott*, 85.
- 9 See *Rationalism in Politics and Other Essays*, 384–406.
- 10 Henry C. Simon, *Economic Policy for a Free Society*, (Chicago and Cambridge: Chicago University Press and Cambridge University Press, 1948).
- 11 *Rationalism in Politics and Other Essays*, 443.
- 12 See Oakeshott *The Voice of Liberal Learning*, (New Haven, 1989).
- 13 See Franco, note 3 above.

5 BUCHANAN ON LIBERTY

- 1 See my book, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, (London and New York: Routledge, 1989) ch. 10, 'Contractarian method, private property and the market economy'.

- 2 Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
- 3 James Buchanan, 'The Constitution of Economic Policy', Nobel Prize Lecture, (1986) reprinted in *Public Choice and Constitutional Economics*, J.D. Gwartney and R.E. Wagner (eds), (Greenwich, Conn. and London: Jai Press, Inc.) 112.
- 4 *ibid.*, 113.
- 5 Jan Narveson, *The Libertarian Idea*, (Philadelphia: Temple University Press, 1988).
- 6 Such a thin veil of ignorance is also deployed by G. Kavka in his excellent *Hobbesian Moral and Political Theory*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986).
- 7 I am indebted to Zbigniew Rau for conversation on this topic, and for allowing me to read his forthcoming paper, 'The East European challenge to dual contract orthodoxy: replacing the state of nature with the state of enslavement', where these questions are illuminatingly discussed.
- 8 See my 'Totalitarianism, reform and civil society,' ch. 12 of this collection.
- 9 See Nelson Goodman, *Ways of World-Making*, (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1975).
- 10 James Buchanan and Geoffrey Brennan, *The Reason of Rules: Constitutional Political Economy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- 11 Jeffrey Paul, 'Substantive Contracts and the legitimate basis of political authority', *The Monist*, 66 (4), (October 1983).
- 12 For an exposition of actual-contract methodology see Gilbert Harman, 'Rationality in agreement: a commentary on Gauthier's *Morality by Agreement*', *Social Philosophy and Policy*, vol. 5, issue 2, (Spring 1988).
- 13 See Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association*, (Oxford: Basil Blackwell, 1975).
- 14 For the best account of Hume's social philosophy, see D. Livingston's *Hume's Philosophy of Common Life*, (Chicago: University of Chicago Press, 1984).
- 15 For G.L.S. Shackle's account of invincible human ignorance in a kaleidic world, see his masterpiece, *Epistemics and Economics: A Critique of Economic Doctrines*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).
- 16 This paper has benefitted from conversations over the years with James Buchanan, Charles King, F.A. Hayek and G.L.S. Shackle. Responsibility for its argument, including its interpretation of Buchanan's thought, remains mine alone.

6 BERLIN'S AGONISTIC LIBERALISM

- 1 Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, (Oxford: Clarendon Press, 1986).
- 2 Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, (London: John Murray, 1990).
- 3 'Two Concepts of Liberty', in *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1968) 118-72.
- 4 John Stuart Mill, *On Liberty*, in John Gray (ed.), *On Liberty and Other Essays*, (Oxford: Oxford University Press, World's Classics Series, 1991).
- 5 Edna and Avishai Margalit (eds), *Isaiah Berlin: A Celebration*, (London: The Hogarth Press).

7 THE SYSTEM OF RUINS

- 1 Eugen von Böhm-Bawerk, *Karl Marx and the Close of his System*, (Clifton, NJ: A.M. Kelly Publishers, 1973).
- 2 Tom Bottomore (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought*, (Oxford: Blackwell, 1983).
- 3 Gérard Bekerman, *Marx and Engels: A Conceptual Concordance* trans. Terrell Carver, (Oxford: Blackwell, 1983).
- 4 David Felix, *Marx as Politician*, (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1983).
- 5 Ernest Nolte, *Marxism, Fascism, Cold War*, (Asson, Netherlands: Van Gorcum, 1983).
- 6 Ernest Nolte, *Three Faces of Fascism*, (London: Macmillan, 1965).
- 7 Nolte, *op. cit.*
- 8 *ibid.*, 84.
- 9 Alan MacFarlane, *Origins of English Individualism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).
- 10 G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, (Oxford: Clarendon Press, 1978).
- 11 Alex Callinicos, *The Revolutionary Ideas of Karl Marx*, (London: Bookmarks, 1983).
- 12 —, *Marxism and Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 1983).
- 13 David McLellan (ed.), *Marx: The First Hundred Years*, (Fontana, 1983).
- 14 Paul Craig Roberts, *Alienation of the Soviet Economy*, (Albuquerque, New Mexico: University of Mexico Press, 1971, 1st edn; New York and London: Holmes and Meier Publishers, 1991, 2nd edn).
- 15 Norman Fischer, Louis Patsouras and N. Georgopoulos (eds), *Continuity and Change in Marxism*, (Brighton: Harvester, 1983).
- 16 Susan M. Easton, *Humanist Marxism and Wittgensteinian Social Philosophy*, (Manchester: Manchester University Press, 1983).
- 17 Jorge Larraín, *Marxism and Ideology*, (Macmillan, 1983).
- 18 Jean L. Cohen, *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*, (Oxford: Martin Robertson, 1983).
- 19 Michael Burawoy and Theda Skocpol, *Marxist Inquiries: Studies of labor, class, and states*, (Chicago: University of Chicago Press, 1983).
- 20 Barry Smart, *Foucault, Marxism and Critique*, (Routledge and Kegan Paul, 1983).
- 21 George C. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, (Routledge and Kegan Paul, 1983).

8 THE DELUSION OF GLASNOST

- 1 Goldfarb, Jeffrey C., *Beyond Glasnost: The Post-Totalitarian Mind*, (Chicago: University of Chicago Press, 1989).

9 THE ACADEMIC ROMANCE OF MARXISM

- 1 Martin Jay, *Fin-de-Siècle Socialism and Other Essays*, (Routledge, 1989).
- 2 F. Laclau and C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, (Verso, 1985).

- 3 A.W. Gouldner, *Against Fragmentation: Origins of Marxism and the Sociology of Intellectuals*, (Oxford University Press, 1985).
- 4 John E. Roemer, *Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy*, (Century Hutchinson, 1989).

10 PHILOSOPHY, SCIENCE AND MYTH IN MARXISM

- 1 'Theses on Feuerbach', VI, in Lewis S. Feuer (ed.), *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, (London: Collins, Fontana Library, 1969) 285.
- 2 In *Karl Marx: Early Writings*, introduced by L. Colletti (Harmondsworth: Penguin Books, 1975) 328-9.
- 3 S. Ryazanskaya (ed.), *The German Ideology*, (Moscow: Progress Publishers, 1964) 31.
- 4 F. Engels (ed.), trans. Samuel Moore and Edward Aveling *Capital*, I, (Moscow: Progress Publishers, 1965) 179.
- 5 *Economic-Philosophic Manuscripts*, in *Karl Marx: Early Writings*, 328.
- 6 L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, III, *The Breakdown*, (Oxford: Clarendon Press, 1978) 277.
- 7 *Capital*, I, 79-80.
- 8 On this and other points in my analysis I have learnt much from *Marx's Theory of Exchange, Alienation and Crisis* by Paul Craig Roberts and Matthew A. Stephenson, (Stanford: Hoover Institution Press, 1973).
- 9 The term 'catallaxy' I borrow from F.A. Hayek's recent use of it. See his *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, (London: Routledge, 1967) 164.
- 10 'The Obsolescence of Marxism', in N. Lobknvicz (ed.), *Marx and the Western World*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967) 411.
- 11 *ibid.*, 411.
- 12 *ibid.*, 411.
- 13 *ibid.*, 411.
- 14 *ibid.*, 411.
- 15 'Repressive Tolerance', in *A Critique of Pure Tolerance*, (with Barrington Moore and R.P. Wolff) (London: Cape, 1969) 93.
- 16 *One-Dimensional Man*, (London: Sphere Books, 1968) 200.
- 17 *An Essay on Liberalism*, (London: Allen Lane, 1969) 85.
- 18 *One-Dimensional Man*, 201. See also Marcuse's *Counter-Revolution and Revolt*, (London: Allen Lane, 1972).
- 19 E. Kamenka, *Marxism and Ethics*, (London: Macmillan, 1969) 26.
- 20 L. Kolakowski, *The Socialist Idea*, (London: Weidenfeld and Nicholson, 1974) ch. 2, 'The myth of human self-identity'.
- 21 G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, (Oxford: Clarendon Press, 1978) 151.
- 22 *ibid.*, 151.
- 23 *ibid.*, 134.
- 24 *ibid.*, 134.
- 25 *ibid.*, 135.
- 26 *ibid.*, 156, 155, respectively.
- 27 *ibid.*, 153.
- 28 *ibid.*, 152.

- 29 *ibid.*, 153.
- 30 *ibid.*, 153.
- 31 *ibid.*, 151.
- 32 See on this R. Rhees, *Without Answers*, (London: Routledge, 1969) 23–49, for a critique of Marxism from which I have learnt much.
- 33 I owe this example to D.Z. Philipps and H.O. Mounce, *Moral Practices*, (London: Routledge, 1970).
- 34 I am indebted to the writings of John Anderson, and especially to his *Marxist Ethics*, in *Studies in Empirical Philosophy* (Sydney, 1962), for these points.
- 35 Cohen, *op. cit.*, 24.
- 36 All of the preceding quotations occur on p. 50 of Cohen.
- 37 On p. 353 Cohen asserts that the theses of the labour theory of value are not presupposed or entailed by any of the arguments he advances in the book. The productivity criterion may presuppose some elements of the labour theory of value; but I am not concerned to argue this there.
- 38 Cohen, *op. cit.*, 248.
- 39 Cohen, *op. cit.*, 155.
- 40 Cohen, *op. cit.*, 169.
- 41 Cohen, *op. cit.*, 206.
- 42 Cohen, *op. cit.*, 223.
- 43 Cohen, *op. cit.*, 160–66.
- 44 Singer, *New York Review of Books*, (20 December, 1979) 46–7). In reply to Singer, Cohen has insisted that Darwinian theory has a functionalist aspect. I am not persuaded by his claims, but their cogency would not affect the main line of my argument.
- 45 Cohen, *op. cit.*, 159.
- 46 In Berlin's *Against the Current: Essays in the History of Ideas* (London: Hogarth Press, 1979), 296–322.
- 47 Lukács, *History and Class-Consciousness*, (Cambridge, Mass.: Massachusetts Institute of Technology Press, 1971).
- 48 Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, (London: Routledge, 1968) 268–9.
- 49 For a systematic statement of Cohen's more recent views, see his *History, Labour and Freedom: Themes from Marx*, (Oxford, 1987).
- 50 I have not forgotten those neo-Kantian Marxian thinkers who treat Marxist social theory as purely explanatory. I would contend that their writings sacrifice that unity of theory and practice which is distinctive of the Marxian standpoint.
- 51 I am particularly grateful to Gerry Cohen, David Miller, Bhikhu Parekh and Bill Weinstein for their comments on previous versions of this paper.

11 AGAINST COHEN ON PROLETARIAN UNFREEDOM

- 1 For their comments on an earlier draft of this paper, I am indebted to Scott Arnold, Gerry Cohen, Jen Elster, David Gordon, Andrew Melnyk, David Miller, Ellen Paul, Jeffrey Paul, G. Pincione and Andrew Williams. Responsibility for this paper, including its interpretation of Cohen's argument, remains mine.
- 2 'Capitalism, Freedom and the Proletariat' in Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, (Oxford: Oxford University Press, 1979); 'Illusions about Private Property and Freedom', J. Mepham and D. Ruben, (eds), *Issues in Marxist*

- Philosophy*, vol. IV (Hassocks, Sussex: Harvester Press, 1981); 'Freedom, Justice and Capitalism', *New Left Review*, vol. 125, (1981); 'The Structure of Proletarian Unfreedom', J. Roemer (ed.), *Analytical Marxism*, (Cambridge University Press, 1986); and 'Are Workers Forced to Sell Their Labour-power?', *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no. 1 (1985).
- 3 Cohen, 'Capitalism', 12.
 - 4 Cohen, 'Illusions', 227.
 - 5 *ibid.*, 226-7.
 - 6 Cohen, 'Capitalism', 11-12.
 - 7 *ibid.*, 11.
 - 8 *ibid.*, 16-17.
 - 9 *ibid.*, 17.
 - 10 The 'negative' view of freedom as non-interference shifts easily into a view of freedom as non-restriction of options. On this see John Gray, 'Negative and Positive Liberty', John Gray and Z.A. Pelczynski, (eds), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, (London and New York: Athlone Press and St Martin's Press, 1984) 321-48; reprinted in John Gray, *Liberalisms: Essays in Political philosophy*, (London and New York: Routledge, 1989), ch. 4.
 - 11 Cohen, 'Structure', 250, 21n.
 - 12 On Berlin's conception of freedom, see Gray, 'Negative and Positive Liberty', *op. cit.*
 - 13 See H. Marcuse, 'Repressive Tolerance', in *A Critique of Repressive Tolerance*, (Boston: Beacon Press, 1968); and H. Arendt, 'The Revolutionary Tradition and its Lost Treasure', M. Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics*, (New York: New York University Press, 1984) 239-63.
 - 14 George G. Brenkert, 'Cohen on Proletarian Unfreedom', *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14 (1985) 93-8; John Gray, 'Marxian Freedom, Individual Liberty and the End of Alienation', *Social Philosophy and Policy*, vol. 3, no. 2 (1986) 170-4.
 - 15 I do not mean to suggest that Cohen's is the best statement of a liberal negative view of freedom, but only that it is Cohen's that I shall deploy in my argument against him.
 - 16 Cohen, 'Structure', 244.
 - 17 *ibid.*, 245.
 - 18 *ibid.*, 242, 7n.
 - 19 *ibid.*, 242.
 - 20 *ibid.*, 244.
 - 21 *ibid.*, 241.
 - 22 *ibid.*, 248.
 - 23 *ibid.*, 250.
 - 24 *ibid.*, 250.
 - 25 *ibid.*, 248.
 - 26 *ibid.*, 248.
 - 27 C.B. Macpherson, *Democratic Theory*, (Oxford: Clarendon Press, 1973) 154.
 - 28 Cohen, 'Structure', 248.
 - 29 *ibid.*, 248.
 - 30 *ibid.*, 249.
 - 31 *ibid.*, 251.
 - 32 Cohen comments approvingly ('Structure', 245, 10n) on Elster's perceptive observation that 'such structures [of collective unfreedom] pervade social life.'

- 33 Cohen, 'Structure', 244.
- 34 Cohen, 'Capitalism', 18–19.
- 35 Cohen, 'Illusion', 228.
- 36 Cohen, 'Structure', 238.
- 37 Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, (Oxford: Basil Blackwell, 1974) 30.
- 38 Cohen, 'Structure', 243, 8n.
- 39 *ibid.*, 243.
- 40 Cohen, 'Freedom', 10.
- 41 Cohen, 'Illusions', 224.
- 42 Cohen, 'Structure', 242.
- 43 *ibid.*, 244.
- 44 *ibid.*, 241.
- 45 For example, Felix Oppenheim. See his "'Constraints on Freedom" as a Descriptive Concept', *Ethics*, vol. 95 (1985) 305–9, and *Political Concepts: A Reconstruction* (Chicago: University of Chicago Press, 1981).
- 46 Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 14.
- 47 *ibid.*, 16.
- 48 For an argument that power is best theorized value-neutrally, see John Gray, 'Political Power, Social Theory and Essential Contestability', D. Miller and L. Siedentop (eds) *The Nature of Political Theory*, (Oxford: Clarendon Press, 1983); reprinted in this collection, ch. 15.
- 49 The idea of a moral notion is explored in J. Kovesi, *Moral Notions*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1971).
- 50 See, on this, Raz, *The Morality of Freedom*.
- 51 Cohen, 'Capitalist', 15.
- 52 Cohen, 'Illusions', 232.
- 53 *ibid.*, 233.
- 54 On this see John Gray, 'Liberalism and the Choice of Liberties', T.A. Hig, D. Callen, and J. Gray, (eds), *The Restraint of Liberty*, Bowling Green Studies in Applied Philosophy, vol. VII (1985) 1–25; reprinted in John Gray, *Liberalisms*, op. cit., ch. 9.
- 55 See J. Rawls, *A Theory of Justice*, (Oxford: Oxford University Press, 1972).
- 56 With reference to Rawls's later writings, I refer especially to 'The Basic Liberties and Their Priority', *Tanner Lectures on Human Values*, (Salt Lake City: University of Utah Press, 1981).
- 57 See John Gray, 'Marxian Freedom, Individual Liberty, and the End of Alienation', *Social Philosophy and Policy*, vol. 3, no. 2, (1986) 180–5.
- 58 F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, (Chicago: Henry Regnery, 1960) 121. The central context of Hayek's argument is stated in somewhat Marxian fashion by Jeffrey Reiman, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16, no. 2, (Winter, 1978), 41: 'The space between a plurality of centers of power may be just the space in which freedom occurs, and conflicts between the centers may work to keep that space open . . . as a material fact, state ownership might . . . represent a condition in which people were more vulnerable to, or less able to resist or escape from, force than they are in capitalism. It follows that, even if socialism ends capitalist slavery, it remains possible, on materialist grounds, that some achievable form of capitalism will be morally superior to any achievable form of socialism.'
- 59 Leon Trotsky, *The Revolution Betrayed*, (New York: Pathfinder Books, 1937) 76.
- 60 Cohen, 'Capitalism', 258.

- 61 Hayek, *The Constitution of Liberty*, op. cit., 126.
- 62 For the argument that private property maximizes the liberty even of those who have none, see John Gray, *Liberalism*, (Milton Keynes: Open University Press and Minnesota: University of Minnesota Press, 1986) 66–8.
- 63 Cohen, 'Illusions', 224.
- 64 On positional goods, see John Gray, 'Classical Liberalism, Positional Goods and the Politicization of Property', Adrian Ellis and Krishnan Kumar (eds), *Dilemmas of Liberal Democracies*, (London: Tavistock, 1983) 174–84.
- 65 A mass of evidence exists as to the extent of politically enforced social stratifications in the USSR. A useful survey of some of it is to be found in S. Simis, 'The Machinery of Corruption in the Soviet Union', *Survey*, vol. 23, no. 4 (Autumn 1977–8).

12 TOTALITARIANISM, REFORM AND CIVIL SOCIETY

- 1 For the use of the word 'totalitarian' by Italian theorists of fascism, see L. Schapiro, *Totalitarianism*, (London: Macmillan, 1983) 13–15; and E. Nolte, *Marxism, Cold War*, (Assen, The Netherlands, 1982) 137–8.
- 2 A good compilation of the post-War literature may be found in C.J. Friedrich (ed.), *Totalitarianism*, (Cambridge, Mass., 1954).
- 3 For a good survey of the literature that argues against the concept of totalitarianism in Soviet and East European context, see A. Gleason, 'Totalitarianism', *Russian Review*, vol. 45, (1984) 145–59.
- 4 For an argument that modern capitalist societies are totalitarian, see H. Marcuse, *One Dimensional Man*, (London: Sphere Books, 1964) 105, et. seq.
- 5 See M. Heller, *Cogs in the Soviet Wheel: The Formation of Soviet Man*, (London: Collins Harvill, 1988).
- 6 R. Pipes, *Russia under the Old Regime*, (London: Weidenfeld and Nicolson, 1974) 317.
- 7 Barrington Moore, Jr, *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, (London: Penguin Press, 1967) 206.
- 8 Leonard Schapiro, *Totalitarianism*, (London: Macmillan 1972) 23.
- 9 E. Nolte, *Marxism, Fascism, Cold War*, (Assen, The Netherlands: Van Gorcum, 1982) section B.
- 10 The economical exposition of the five-point totalitarian syndrome appears in C.J. Friedrich, 'The Unique Character of Totalitarian Society' in Friedrich, op. cit., 47–59.
- 11 Perhaps the best defence of this view may be found in Pipes, op. cit.
- 12 A. Walicki, *Legal Philosophies of Russian Liberalism*, Oxford: Clarendon Press, 1987.
- 13 Norman Stone, *Europe Transformed, 1878–1918*, (London: Fontana, 1983) 200; and John J. Dziak, *Chekisty: a History of the KGB*, (Lexington, Mass.: Lexington Books, D.C. Heath and Company, 1988) appendix, 173–6.
- 14 I owe this, and other statistics, to M. Heller and A. Nekrich's magnificent *Utopia in Power: The History of the Soviet Union from 1917 to the Present*, (New York: Summit Books, 1986) 15, et. seq.
- 15 N. Stone, *ibid.*, 197.
- 16 N. Stone, *ibid.*, 200, et. seq.

- 17 D. Lieven, *Russia's Rulers under the Old Regime*, (New Haven and London: Yale University Press, 1989) 290.
- 18 Heller and Nekrich, *ibid.*, 15.
- 19 Dziak, *ibid.*, 173, et. seq. The term NKYU refers to the People's Commissariat of Justice.
- 20 Dziak, *ibid.*, 35.
- 21 Cited in Dziak, *ibid.*, 33.
- 22 R. Pipes, *op. cit.*, 301-2.
- 23 A. Besancon, *The Soviet Syndrome*, (New York: Harcourt Brace Jovanovik, 1976) 56.
- 24 The significance of the Shakhty trial of engineers, see Heller and Nekrich, *ibid.*, 211-12.
- 25 Heller and Nekrich, *ibid.*, 213.
- 26 Heller and Nekrich, 701.
- 27 *New York Times*, July 31, 1989.
- 28 See E.H. Carr, *The Russian Revolution from Lenin to Stalin, 1917-29*, (London: Macmillan, 1964) and M. Dobb, *On Economic Theory and Socialism: Collected Papers*, (London, Routledge and Kegan Paul, 1955).
- 29 P. C. Roberts, *Alienation and the Soviet economy*, (University of New Mexico Press, 1971); T. Remington, *Building Socialism in Bolshevik Russia*, (University of Pittsburgh Press, 1984); S. Malle, *The Organization of War Communism, 1918-21*, (Cambridge University Press, 1985).
- 30 Dziak, *ibid.*, 32-3.
- 31 Dziak, *ibid.*, 25.
- 32 Dziak, *ibid.*, 29.
- 33 A. Nove, *An Economic History of the USSR*, (London: Penguin Press, 1969, 198.
- 34 Nove, *ibid.*, 266.
- 35 Nove, *ibid.*, 180.
- 36 Nove, *ibid.*, 379.
- 37 Heller and Nekrich, *ibid.*, 264.
- 38 Heller and Nekrich, *ibid.*, 235-6. It is not intended by Heller and Nekrich, I take it, to equate the Communist genocides with the Nazi Holocaust, since the latter clearly has dimensions that are incommensurable with other twentieth-century genocides. The intention is simply to note that the Stalinist policy of collectivization was genocidal in character.
- 39 On this, see Robert conquest's excellent book, *The Nation-Killers*, (London: Macmillan, 1960).
- 40 Eugene Lyons, *Assignment in Utopia*, (New York: Harcourt Brace and Co., 1937) 572-80.
- 41 On this, see N. Bethell, *The Last Secret*, (London: Fontaine, 1974).
- 42 See the path-breaking study by C. Andreyev, *Vlasov and the Russian Liberation Movement: Soviet reality and emigre theories*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
- 43 The nuclear Gulag is that portion of the Soviet system of concentration camps in which prisoners are required to service nuclear installations and devices.
- 44 Dziak, *ibid.*, 52.
- 45 See Dziak, *ibid.*, 47.
- 46 *Ibid.*, 49. Further data about the 'Changing Landmarks' movement and the Trust operation are to be found in Heller and Nekrich, *Utopia in Power*, 148-9; C.

Andreyev, *Vlasov and the Russian Liberation Movement*, 175–77; A. Golitsyn, *New Lies for Old*, (London: Bodley Head, 1984) 12; Edward Jay Epstein, *Deception*, (New York: Simon and Schuster, 1987) 25.

47 Epstein, *Deception*, 25.

48 Dziak, *Chekisty*, 49–50.

49 A. Golitsyn, op. cit., 12. Golitsyn's predictions for the next stage of Soviet development, made no later than 1983, are perhaps worth quoting in full:

Political 'liberalization' and 'democratization' . . . [in the USSR] would be spectacular and impressive. Formal pronouncements might be made about a reduction in the Communist party's role; its monopoly would be apparently curtailed. An ostensible separation of powers between the legislative, the executive, and the judiciary might be introduced. The Supreme Soviet would be given greater apparent power and the president and deputies greater apparent independence. The posts of president of the Soviet Union and first secretary of the party might well be separated. The KGB would be 'reformed'. Dissidents at home would be amnestied; those in exile abroad would be allowed to return, and some would take up positions of leadership in government. Sakharov might be included in some capacity in the government or allowed to teach abroad. The creative arts and cultural and scientific organizations, such as the writers' unions and Academy of Sciences, would become apparently more independent, as would the trade unions. Political clubs would be opened to nonmembers of the Communist party. Leading dissidents might form one or more alternative political parties. Censorship would be relaxed; controversial books, play, films, and art would be published, performed, and exhibited. Many prominent Soviet performing artists now abroad would return to the Soviet Union and resume their professional careers. Constitutional amendments would be adopted to guarantee fulfillment of the provisions of the Helsinki agreements and a semblance of compliance would be maintained. There would be greater freedom for Soviet citizens to travel. Western and United Nations observers would be invited to the Soviet Union to witness the reforms in action. . . .

'Liberalization' in Eastern Europe would probably involve the return to power in Czechoslovakia of Dubcek and his associates. If it should be extended to East Germany, demolition of the Berlin Wall might even be contemplated.

Western acceptance of the new 'liberalization' as genuine would create favorable conditions for the fulfillment of Communist strategy for the United States, Western Europe, and even, perhaps, Japan.

I do not intend to endorse Golitsyn's theories, but simply to note the respects in which his expectations have been corroborated by events.

50 For an explanation of the term, 'the sixth glasnost', see Epstein, *ibid.*, 279.

51 See, for data on the WIN operation, Dziak, *ibid.*, 49–50.

52 Dziak, *ibid.*, 5.

53 P.C. Roberts and M. Stephenson, *Marx's Theory of Exchange, Alienation and Crisis*, (Stanford, Calif.: Hoover Institution Press, 1973) 94.

54 For an excellent account of the Austrian calculation debate, see D. Lavoie, *Rivalry and Central Planning: The Socialist Calculation Debate Reconsidered*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

- 55 See Michael Polanyi, *The Logic of Liberty*, (Chicago: University of Chicago Press, 1951).
- 56 On the Lange-Lerner model, see Lavoie, *ibid.*, ch. 5.
- 57 I have criticized the market socialism of competing worker-cooperatives in my book, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, (London and New York, 1989) ch. 10.
- 58 James Sherr, *Soviet Power: The continuing Challenge*, (London: Macmillan, 1987) 27.
- 59 P.C. Roberts, *Alienation in the Soviet Economy*, (Albuquerque, New Mexico: University of New Mexico Press, 1971).
- 60 Peter Rutland, *The Myth of the Plan*, (London: Hutchinson, 1985, 183).
- 61 Sherr, *ibid.*, 30.
- 62 Sherr, *ibid.*, 31.
- 63 Simon Leys, *The Burning Forest*, (New York: Henry Hold and Co., 1985) 167.
- 64 Alexander Zinoviev, *The Reality of Communism*, (London: Paladin Books, 1985).
- 65 H. Arendt, *The Origin of Totalitarianism*, (London: Macmillan, 1958).
- 66 See V. Havel, *The Power of the Powerless*, (New York, M.E. Shase, Inc., 1985).
- 67 A. Zinoviev, *Homo Sovieticus*, (London: Paladin Books, 1985).
- 68 Francois Thom, *Gorbachev, Glasnost and Lenin: Behind the New Thinking*, (London: Policy Research Publications, 1988) 12.
- 69 For an analysis that runs in parallel with mine, see L. Sirc, *What Must Gorbachev Do?*, (London, Centre for Research into Communist Economies, Occasional Paper Two, 1989).
- 70 As far as I know, the term 'Ottomanization' was first used in the context of Soviet affairs by Timothy Garton Ash. See his book, *The Uses of Adversity*, (Cambridge: Granka Books, 1989) 188, 227-31. Details of the secessionist movements in Lithuania, see *Radio Free Europe Research*, January 5, 1989; for similar developments in Soviet Moldavia, see *Radio Free Europe Research*, February 9, 1989.
- 71 As reported in *The New York Review of Books*, (August 17, 1989) 24.
- 72 See Walicki's contribution to *Totalitarianism at the Crossroads*, E.F. Paul (ed.), (New Brunswick and London: Transaction Books, 1990).
- 73 L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism, Volume One: The Founders*, (Oxford: the Clarendon Press, 1978) ch. 1.
- 74 See Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, (Chicago: University of Chicago Press, 1952) 107, et. seq.
- 75 Michael Polanyi, *The Logic of Liberty*, (Chicago: Chicago University Press, 1951) 93.
- 76 See N. Berdyaev, *The Origin of Russian Communism*, (London: The Centenary Press, 1837).
- 77 See Alain Besancon, *The Rise of the Gulag: Intellectual Origins of Leninism*, (New York: Continuum, 1981).
- 78 See A. Solzhenitzyn, *The Red Wheel*, (London and New York: 1989).
- 79 See, especially, Dostoyevsky's great novel, *The Possessed* (1871-2).
- 80 For a brilliant demystification of the French Revolution, see Rene Sedillot, *Le Cout de la Revolution*, (Paris, 1987).
- 81 See Besancon, *ibid.*, ch. 12 as the Jacobin aspect of Leninism. J. Talmon's *The Regime of Totalitarian Democracy*, (London: 1952), is also relevant here.

- 82 Theodore H. von Laue, *Why Lenin? Why Stalin? A Reappraisal of the Russian Revolution, 1900–1930*, (New York, Lippincott Company, 1971) 213.
- 83 For their comments on this paper, I am indebted to Fred Mill, Zbigniew Rau, Roger Scruton, Stefan Sencerz, Andrezej Walicki. I am particularly indebted to Ellen Paul for her detailed written comments.

13 WESTERN MARXISM: A FICTIONALIST DECONSTRUCTION

- 1 L. Revai, *The Word as Deed: Studies in the Labour Theory of Meaning*, G. Olsen and J. Kahn (eds), (Helsinki: Praxis Press, 1988).
- 2 L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, (Oxford: Basil Blackwell, 1972) 5e, section 2.
- 3 *Concerning Marxism in Linguistics*, IV, 1, 3.
- 4 G. Olsen, *Sense and Reference in Marxian Semantics*, (Oxford University Press, 1980).
- 5 P. Reimer, *Analytical Foundations of Marxian Microlinguistics*, (Berkeley, 1982).

14 POST-TOTALITARIANISM, CIVIL SOCIETY AND THE LIMITS OF THE WESTERN MODEL

- 1 Francis Fukuyama, 'The End of History?', in *The National Interest*, no. 16, (Summer, 1989) 3–18.
- 2 See my 'Totalitarianism, Reform, and Civil Society' in *Totalitarianism at the Crossroads*, Ellen Paul (ed.), (New Brunswick and London: Transaction Books, 1990) 97–142, reprinted in this volume, ch. 12.
- 3 Fukuyama, op. cit. 3.
- 4 On this, see *Utopia in Power: The History of the Soviet Union from 1917 to the Present* by M. Heller and A. Nekrich, (New York, summit Books, 1989) 15, et seq.
- 5 See my 'Totalitarianism, Reform, and Civil Society', 102–5.
- 6 See F.A. Hayek, *Individualism and Economic Order*, (London: Routledge 1949); and P.C. Roberts, *Alienation in the Soviet Economy*, (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1971). Michael Polanyi's analysis (which Roberts develops) may be found in his book *The Logic of Liberty*, (Chicago: University of Chicago Press, 1951).
- 7 For an excellent introduction to the Public-Choice perspective, see James Buchanan, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, (Chicago: University of Chicago Press, 1975).
- 8 For a good account of the New Economic Policy, see Heller and Nekrich, op. cit., 108, et. seq.
- 9 For the analysis of 'Z', see 'To the Stalin Mausoleum', *Daedalus*, (Winter 1990) 295–344.
- 10 I have set out the argument against market socialism in greater detail in my *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, (London: Routledge, 1989) ch. 10. For a powerful and scathing indictment of market socialism, see Antony de

- Jasay, *Market Socialism: a Scrutiny – the Square Circle*, (London, Institute of Economic Affairs, Occasional Paper 84, 1990).
- 11 The best defence of market socialism is to be found in David Miller's *Market, Community and State*, (Oxford: Oxford University Press, 1989).
 - 12 I have developed the idea of the New Hobbesian Dilemma in my *Limited Government: a Positive Agenda*, (London, Institute for Economic Affairs, 1989).
 - 13 The distinction between classical and revisionist liberalism is spelt out in my *Liberalism*, (Minnesota and Milton Keynes: Open University Press, 1987).
 - 14 I have discussed Buchanan's work in my paper, 'Buchanan on Liberty', in *Constitutional Political Economy*, vol. 1, no. 2, (Spring/Summer 1990) 149–68, reprinted in this volume, ch. 5.
 - 15 I have criticized Hayekian conceptions of cultural evolution in the Second Edition of my *Hayek on Liberty*, (Oxford: Basil Blackwell, 1986).
 - 16 The term civil association derives from Michael Oakeshott. See his *On Human Conduct*, (Oxford: Clarendon Press, 1975) 108–84.
 - 17 See Arendt's classic, *The Origins of Totalitarianism*, (New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1979).
 - 18 For a good account of Lagowski's neo-liberal views, see A. Walicki, 'Liberalism in Poland', *Critical Review*, vol. 2, no. 1, 8–38.
 - 19 I criticize Rawls' account of the basic liberties in my *Liberalisms*, *ibid.*, ch. 10.
 - 20 See, especially, Buchanan's *Limits of Liberty*, *ibid.*

15 POLITICAL POWER, SOCIAL THEORY AND ESSENTIAL CONTESTABILITY

- 1 I refer especially to Steven Lukes, *Power: a radical view*, (London: Macmillan, 1974) and Lukes's *Essays in Social Theory*, (London: Macmillan, 1977); and to W.E. Connolly, *The Terms of Political Discourse*, (Lexington: D.C. Heath, 1974). See W.E. Connolly, *The Terms of Political Discourse*, 2nd edn, (Oxford: Basil Blackwell, 1983) for a response to the arguments of this chapter.
- 2 The distinction between a concept and its conceptions is made in John Rawls, *A Theory of Justice*, (Oxford: Oxford University Press, 1972), 5–6, and cited by Lukes in *Power*, 27.
- 3 Lukes, *Power*, 27.
- 4 For his discussion of the contributions of Parsons and Arendt, see Lukes, *Power*, 27–31. For Connolly's discussion, see Connolly, *Terms of Political Discourse*, 2nd edn, 114–15.
- 5 This suggestion is advanced in Martin Hollis, *Models of Man* (Cambridge, Cambridge University Press, 1977) 173–80.
- 6 For this see B.M. Barry, *Political Argument*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1965) ch. 10.
- 7 See Steven Lukes, 'Relativism: Cognitive and Moral', in *Essays in Social Theory*, ch. 8.
- 8 Lukes, *Essays in Social Theory*, 24–6, asserts that disputes about power and responsibility may in some cases be resolvable empirically. He makes the same claim in his 'On the Relativity of Power' in S.C. Brown (ed.), *Philosophical Disputes in the Social Sciences*, (Brighton, Harvester, 1979) 261–74.

- 9 Lukes, *Power* 45.
- 10 Connolly, *The Terms of Political Discourse*, 2nd edn, chs 2 and 4.
- 11 *ibid.*, 68.
- 12 I have myself considered (very inadequately as I now think) the question of the lifelong contented slave in D. Robertson and M. Freeman (eds), *The Frontiers of Political Thought*, (Brighton, Harvester, 1980), reprinted as ch. 5 of my *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, (London: Routledge, 1990).
- 13 Lukes, *Power*, 32–3, and Connolly, *Terms of Political Discourse*, 2nd edn, 107–16.
- 14 Such Wittgensteinian arguments are invoked in an otherwise very forceful critique of Connolly by Grenville Wall, 'The Concepts of Interest in Politics', *Politics and Society*, 5 (1975), 487–510. See also John Plamenatz's earlier treatment in 'Interests', *Political Studies*, 2 (1954) 1–8.
- 15 Lukes, *Power*, 52–3.
- 16 Some difficulties in the attempt to combine these claims are explored by Alan Bradshaw, 'A Critique of Lukes's Power: A Radical View', *Sociology*, 10 (1976) 121–37.
- 17 The problems generated for their account by the notion of a power structure are discussed, but not resolved, by Lukes, *Essays in Social Theory*, 9–10, and Connolly, *Terms of Political Discourse*, 2nd edn, 116–26.
- 18 See W.B. Gallie, *Philosophy and the Historical Understanding*, (London: Chatto and Windus, 1964) ch. 8, for a slightly revised version of this article.
- 19 Stuart Hampshire, *Thought and Action*, (New York: Viking, 1959) 230–1.
- 20 On this see Alasdair MacIntyre, 'The Essential Contestability of Some Social Concepts', *Ethics*, 8 (1973–4), 1–9.
- 21 On this see my 'On Liberty, Liberalism and Essential Contestability', *British Journal of Political Science*, 8 (1978), 385–402, where I depart from some of the formulations of an earlier and less satisfactory paper of mine, 'On the Essential contestability of Some Social and Political Concepts', *Political Theory*, 5 (1977) 331–48. A highly relevant and useful contribution to this area of debate is made by Quentin Skinner in his 'The Idea of a Cultural Lexicon', in *Essays in Criticism*, (July 1979) 205–24, especially in 10n on 224.
- 22 B. Hindess and P. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1975) 33.
- 23 I am indebted here to W.E. Connolly, *Appearance and Reality in Politics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
- 24 Hampshire, *Thought and Action*, 233.
- 25 Lukes, *Power*, 47–9.
- 26 See S. Milgram, *Obedience to Authority*, (London: Tavistock, 1974) and R.D. Laing and A. Esterson, *Sanity, Madness and the Family*, 2nd edn, (London: Tavistock, 1971).

16 AN EPITAPH FOR LIBERALISM

- 1 Feinberg, Joel, *The Moral Limits of the Criminal Law*, vol. 1: *Harm to Others*, vol. 2: *Offence to Others*, vol 3: *Harm to Self*, vol. 4: *Harmless Wrongdoing*, (Oxford: Oxford University Press, 1984).
- 2 Reviewed in the *TLS* of February 8, 1985.
- 3 *Offence to Others*, vol. 2, x.

- 4 *ibid.*, xiii.
- 5 *Harm to Self*, vol. 3, 4.
- 6 *Harmless Wrongdoing*, vol. 4, 321.
- 7 *ibid.*, 321.
- 8 *ibid.*, 322.
- 9 *ibid.*, 320.
- 10 Joseph Rax, *The Morality of Freedom*, (Oxford: Clarendon Press, 1986).
Reviewed in the *TLS* of June 5, 1987.

17 THE END OF HISTORY - OR OF LIBERALISM?

- 1 Francis Fukuyama, *National Interest*, Summer 1989.
- 2 John Gray, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, (London and New York: Routledge, 1989).

18 THE POLITICS OF CULTURAL DIVERSITY

- 1 Aurel Kolnai, 'Les ambiguïtés nationales', *La Nouvelle Releve*, (Montreal, 1946/47_ 533-46, 644-55. Translated by W. Grassl and B. Smith in 'The Politics of National Diversity', *The Salisbury Review*, vol. 5, no. 3, (April 1987) 33-7.
- 2 On this, see my 'Philosophy, Science and Myth in Marxism', in *Marx and Marxism*; Royal Institute of Philosophy Lecture Series, vol. 14, G.H.R. Parkinson (ed.), (Cambridge University Press, Summer 1982) 71-95; and my 'Marxian freedom, individual liberty and the end of alienation', *Journal of Social Philosophy and Policy*, vol. 3, issue 2, (Spring 1986) 160-87.
- 3 For an excellent account of the crucial role of Marxist ideology in constituting and reproducing the Soviet system, see M. Heller and A.M. Nekrich, *Utopia in Power: the History of the Soviet Union from 1917 to the Present*, (New York: Summit Books, 1986); and Alain Besancon's brilliant *The Soviet Syndrome*, (New York and London: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1976).
- 4 On this, see *Homo Sovieticus* by Alexander Zinoviev, (London and Toronto: Paladin Books, 1985).
- 5 L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*; vol. 1, (Oxford: Clarendon Press, 1978) 420.
- 6 On this, see my paper 'Mill's and other liberalisms', ch. 12 in my *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, (London, Routledge, 1989).
- 7 See M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1982).
- 8 Roger Scruton, *The Meaning of Conservatism*, (Harmondsworth and New York: Penguin Books, 1980).
- 9 Isaiah Berlin, *Against the Current*, (London: Hogarth Press, 1979) 342.
- 10 Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, (Oxford: Clarendon Press, 1985) 320-1.
- 11 For the late nineteenth-century transformation of France, see Norman Stone, *Europe Transformed: 1878-1919*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984) ch. III, sec. 5.
- 12 Kolnai, *op. cit.*, 536.
- 13 Stuart Hampshire, *Morality and Conflict*, (Oxford: Basil Blackwell, 1983) 138-9.

- 14 I intend to associate my conception with the rather different view offered by Richard Rorty in his 'Postmodern Bourgeois Liberalism'; *The Journal of Philosophy*, vol. 10, (1983).
- 15 I am indebted to Isaiah Berlin and the late Michael Oakeshott for conversations on some of the themes of this lecture. Responsibility for the thoughts it expresses remains mine alone.

19 CONSERVATISM, INDIVIDUALISM AND THE POLITICAL THOUGHT OF THE NEW RIGHT

- 1 For an excellent survey of the New Right, see Norman P. Barry, *The New Right*, (London: Croom Helm, 1987) and David G. Green, *The New Conservatism: The Counter Revolution in Political, Economic and Social Thought*, (New York: St. Martin's Press, 1987).
- 2 A good account of the role of the IEA in promoting successfully a counter revolution in economic thought can be derived from several of the essays in A. Seldon (ed.), *The 'New Right' Enlightenment*, (Sevenoaks, E. and L. Booth, 1985).
- 3 So, especially, Hayek's essay, 'Individualism: true and false' in F.A. Hayek, *Individualism and Economic Order*, (London: Routledge, 1976).
- 4 For an exposition of Tory 'wet' views, see Ian Gilmour, *Inside Right: A Study of Conservatism*, (London: Quartet Books, 1978).
- 5 See Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, (Oxford: Clarendon Press, 1975).
- 6 Alan Macfarlane, *The Political Theory of English Individualism*, (Oxford, 1978), and Alan Macfarlane, *The Culture of Capitalism*, (Oxford, 1987).
- 7 Karl Polanyi, *The Great Transformation*, (Boston: Beacon Editions, 1957).
- 8 C.B. Macpherson, *The Origin of Possessive Individualism*.
- 9 See J.C.D. Clark's essay in Clark (ed.), *Ideas and Politics in Modern Britain*, (London: Macmillan, 1990).
- 10 The writings of Paul Craig Roberts are among the best sources of the supply-side argument for the eliminability, or radical reduction, in the business cycle.
- 11 See B. Parekh, 'The New Right and the Politics of Nationhood', in M. Deakin, *The Next Right: Image and Reality*, (London: The Runymede Trust, 1986). See, also, R. Scruton's contribution to Clark, *Ideas and Politics in Modern Britain*, op. cit.
- 12 This point is well developed in Norman Stone's *Europe Transformed 1879-1919*, (London: Fontane, 1984) 201, et. seq.
- 13 See E. Kedourie, *Nationalism*, (London: Hutchinson, 1960) and K. Minogue, *Nationalism*, (New York: Basic Books, 1967).
- 14 See Joseph Schumpeter's classic work *Capitalism, Socialism and Democracy*, (London: Allen and Unwin, 1952).
- 15 I consider some such desirable measures in my *Limited Government: A Positive Agenda*, (London: Institute for Economic Affairs, Hobart Paper 113, 1989).
- 16 On the failings of Millian individualism, see ch. 12 of my *Liberalism: Essays in Political Liberalism: Essays in Political Philosophy* (London and New York: Routledge, 1989).
- 17 For Oakeshott's account of the emergence and character of the anti-individual, see his *On Human Conduct*, op. cit.
- 18 M. Oakeshott, *Rationalism in Politics*, (London: Methuen, 1962).

20 WHAT IS DEAD AND WHAT IS LIVING IN LIBERALISM

- 1 *Culture and Value*, G.H. von Wright (ed.), (Oxford: Basil Blackwell, 1980) 60.
- 2 On this, see my *Liberalism*, (Milton Keynes and Minneapolis: Open University Press and University of Minnesota Press, 1986).
- 3 See Pocock's *The Machiavellian Moment*, (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1976).
- 4 See my *Liberalism*, op. cit., chs 4 and 5.
- 5 See my *Liberalism*: Postscript, 'After liberalism', (London and New York: Routledge, 1989) 239–66.
- 6 J. Raz, *The Morality of Freedom*, (Oxford: Oxford University Press, 1986) 194.
- 7 See 'Michael Oakeshott as a Liberal Theorist' by W.J. Coats Jr, *Canadian Journal of Political Science*, XVIII (December, 1985) 773–87; and R.A.D. Grant, *Oakeshott*, (London: Claridge Press, 199) 62–3.
- 8 Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, (London: John Murray, 1990) 79–80.
- 9 Berlin, op. cit., 81–2.
- 10 Berlin, op. cit., 80.
- 11 As the Russian fideist L. Shestov puts it, 'History is one thing and meaning another'. See his *Athens and Jerusalem*, (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1966) 393.
- 12 John Skorupski, *John Stuart Mill* (London and New York: Routledge, 1989) 24.
- 13 J. Raz, *The Morality of Freedom*, 269, et. seq.
- 14 Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Division I, (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991) 262–3.
- 15 Dreyfus, op. cit., 357, 17n.
- 16 Dreyfus, op. cit., 280.
- 17 I owe the term to Bruce Brouwer, from whose unpublished writings on moral epistemology I have much profited.
- 18 See my *Mill on Liberty: A Defense* (London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1983), ch. 3.
- 19 Stuart Hampshire, *Innocence and Experiences*, (London: The Penguin Press, 1989).
- 20 The term "the evanescence of imperfection" originates, so far as I can tell, in Herbert Spencer's *Social Statics: The Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of them Developed*, (London, 1850, 1st edn; republished New York: Robert Schaltenbach Foundation, 1970).
- 21 Stuart Hampshire, *Innocence and Experience*, 32.
- 22 Hampshire, op. cit., 33.
- 23 Hampshire, op. cit., 108.
- 24 Raz, op. cit., 345.
- 25 Hampshire, op. cit., 106.
- 26 Raz, op. cit., chs 7 and 8.
- 27 Hampshire, op. cit., 108.
- 28 Raz, op. cit., 325.
- 29 R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, (New York: Basic Books, 1974) 151.
- 30 I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, (Oxford: Oxford University Press, 1968) 130.
- 31 Raz, op. cit., 194.
- 32 J. Raz, *Facing Up: A Reply*, *University of Southern California Law Review*, vol. 62, March–May, 1989, nos 3 and 4, 1227.

- 33 I owe this expression to Raz, *op. cit.*, 198.
- 34 This view was one held by John Anderson.
- 35 See Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
- 36 See, for example, Bernard Williams's *Ethics and the Limits of Philosophy*, (London: Fontana, 1985).
- 37 J. Skorupski, *op. cit.*, 37.
- 38 See H. Dreyfus, *On being-in-the-world*, *op. cit.*, in which Heidegger's version of plural realism is both expounded and rendered attractive and plausible.
- 39 See my *Liberalisms*, last chapter.
- 40 See my 'Totalitarianism, reform and civil society', in *Totalitarianism at the Crossroads*, Ellen Frankel Paul (ed.), 97–142.
- 41 James Buchanan, 'Tacit Presuppositions of Political Economy: implications for societies in transition', (unpublished).
- 42 F. Fukuyama, 'The End of History', *Natural Interests*, (Summer, 1989).
- 43 See Michael Oakeshott, *On Human Conflict*, (Oxford: Clarendon Press, 1975).
- 44 See R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, (Cambridge, 1989).
- 45 M. Oakeshott, *On Human Conduct*, *op. cit.*
- 46 M. Oakeshott, *The Voice of Liberal Learning*, T. Fuller (ed.), (Yale University Press, 1990) 28.
- 47 I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, *op. cit.*, 235.
- 48 On this, see my *Liberalisms*, *op. cit.*, ch. 11.
- 49 See, most especially, Donald Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life*, (Chicago: Chicago University Press, 1984); and Nicholas Capaldi, *Hume's Place in Moral Philosophy*, (New York: Peter Lang, 1989).
- 50 For an astute exploration of this prospect, see E.M. Cioran, *History and Utopia*, (New York: Seaver Books, 1987); and Cioran's *Anathemas and Admirations*, (New York: Arcede Publishing, Little, Brown and Co. 1991).
- 51 See, especially, Ronald Dworkin's *Law Empire*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986).
- 52 Discussions with Donald Livingston have helped me to frame this point, but its formulation is mine alone.
- 53 L. Wittgenstein, *Culture and Value*, (Oxford, Basil Blackwell, 1980).
- 54 Conversations with the late Michael Oakeshott, with Isaiah Berlin and Joseph Raz have been of great importance in shaping the thoughts expressed in this essay. Discussions with members of the seminar on the Discourse of Liberty at the Murphy Institute of Political Economy at Tulane in early 1991 advanced my thinking on several of the themes developed herein. I wish particularly to record my indebtedness to conversations with B. Honig, Eric Mack, Jonathan Riley and G.W. Smith. Comments by Tristram Engelhardt, James Fishkin, William Galston, Chandran Kukathas, Kenneth Minogue, Emilio Pacheco and Andrew Williams were extremely helpful in clarifying the thoughts expressed in the paper. Conversations over several years with Nicholas Capaldi and Charles King – often in the context of colloquia conducted by Liberty Fund of Indianapolis – have helped to form some of the thoughts articulated in this paper. Discussions with several people at the Social Philosophy and Policy Center – in particular Eugene Heath, Loren Lomasky, Andrew McInyk, Jeffrey Paul and Fred Miller – helped me frame my arguments more clearly. All the usual disclaimers apply.

- أستاذ الفكر الأوروبى بجامعة أكسفورد. وكان من قبل أستاذًا للسياسة بالجامعة وزميلًا بجيزاس كوليدج. وكان چون جرای فىما مضى مؤيدًا لليمين الجديد، إلا أنه عدل آراءه وهو يعتقد الآن أن الحلول السياسية التقليدية الخاصة بالنزعة المحافظة والديمقراطية الاجتماعية لم تعد قابلة للتطبيق. وهو يساهم بالكتابة بانتظام فى "الجاردیان" وملحق "التايمز" الأدبى وله العديد من الكتب عن النظرية السياسية منها:

- *Mill on Liberty: A Defence* (1983)
- *Hayek on Liberty* (1986)
- *Liberalism* (1986)
- *Liberalism: Essays on Political Philosophy* (1989)
- *False Dawn: The Delusions of Globalism* (2000)
- *What We Think of America*
- *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals* (2003)
- *Al Qaeda and What It Means to be Modern* (2004)

المترجم فى سطور:
أحمد محمود

- حاصل على ليسانس الآداب - قسم اللغة الإنجليزية بآداب القاهرة عام ١٩٧٣ ودبلوم الدراسات العليا فى الترجمة - قسم اللغة الإنجليزية بآداب القاهرة، ١٩٨٧، وهو حالياً رئيس قسم الترجمة بمجلة "كل الناس" وعضو اتحاد الكتاب وعضو نقابة الصحفيين. وحصل المترجم على جائزة محمد بدران عن ترجمة كتاب "طريق الحرير" وله مقالات مترجمة فى مجلتى "وجهات نظر" و"الثقافة العالمية".

- نشرت له ترجمات الكتب التالية:

- الناس فى صعيد مصر، وينيفريد بلاكمان، دار عين، القاهرة ١٩٩٥.
- طريق الحرير، إيرين فرانك وديفيد براونستون، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ١٩٩٧.
- عالم ماك، بنجامين باربر، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ١٩٩٨.
- التراث المغدور، روبرت دنيا وجون فاين، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ١٩٩٩ - النظرية الاجتماعية، رونالد روبرتسون، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ١٩٩٩ (بالاشتراك مع نورا أمين).
- تشريح حضارة، بارى كيمب، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٠.
- صناعة الثقافة السوداء، إليس كاشمور، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٠.
- صناعة الخبر - فى كواليس الصحف الأمريكية، جون هاملتون وجورج كريمسكى، دار الشروق، القاهرة.
- التحالف الأسود - وكالة الاستخبارات المركزية والمخدرات والصحافة، الكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٢ (ط ١) ٢٠٠٣ (ط ٢).
- الاقتصاد السياسى للعولمة، تحرير نجير وونز، المشروع القومى للترجمة، ٢٠٠٣.
- أساطير بيضاء، روبرت يانج، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٣.

- الاقتصاد السياسى للعولمة، تحرير نجير وودز، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٣.
- العولمة والشراكة الذكية، محاضر محمد، الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبنانى، القاهرة ٢٠٠٣.
- التنمية الإقليمية والمجتمع الباسيفيكي، محاضر محمد، الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبنانى، القاهرة ٢٠٠٣.
- الفولكلور والبحر، هوراس بيك، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٤.
- الشرق الأوسط والولايات المتحدة، ديفيد ليش (محرر)، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٥.
- الحياة بعد الرأسمالية، اقتصاد المشاركة، مايكل ألبرت، المشروع القومى للترجمة، القاهرة ٢٠٠٥.
- مصر، أصل الشجرة، المجلد الأول، سيمسون نايفوتس، المشروع القومى للترجمة (بالاشتراك مع مكتبة الشروق)، القاهرة ٢٠٠٦.
- مصر، أصل الشجرة، المجلد الثانى، سيمسون نايفوتس، المشروع القومى للترجمة (بالاشتراك مع مكتبة الشروق)، القاهرة ٢٠٠٦.

المراجع فى سطور: حسن نافعة

- من مواليد البحيرة: ١٩٤٧/١/١٢
- حصل على بكالوريوس فى الاقتصاد والعلوم السياسية من جامعة الإسكندرية عام ١٩٦٧، وعلى دبلوم العلاقات الدولية من معهد العلوم السياسية فى باريس ثم على دكتوراه الدولة فى العلوم السياسية بمرتبة الشرف الأولى من جامعة السوربون عام ١٩٧٧.
- يشغل حاليا منصب رئيس قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة. وهو عضو منتخب بمجلس إدارة المجلس المصرى للشئون الخارجية.
- حصل على جائزة الدولة التشجيعية فى العلوم السياسية لعام ١٩٩٧ عن مؤلفه "إصلاح الأمم المتحدة"، وعلى جائزة الدولة للتفوق فى العلوم الاجتماعية لعام ٢٠٠٤.
- له عديد من المؤلفات منها:
 - الاشتراكية الديمقراطية فى فرنسا (١٩٨١)
 - مصر والصراع العربى - الإسرائيلى: من الصراع المحتوم إلى التسوية المستحيلة (١٩٨٤)
 - العرب واليونسكو (١٩٨٩)
 - معجم النظم الليبرالية فى أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية (١٩٩١)
 - الأمم المتحدة فى نصف قرن (١٩٩٥)
 - إصلاح الأمم المتحدة (١٩٩٥)
 - الاتحاد الأوروبى والدروس المستفادة عربيا (٢٠٠٤)
- ترجم عن الفرنسية عددا من المؤلفات المهمة منها:
 - سوسيولوجيا العلاقات الدولية.
 - أزمة الخليج والنظام الدولى الجديد.

- العلاقات الدولية: حساب ختامى.
- له مئات الدراسات المنشورة فى المجلات المتخصصة العربية والأجنبية باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية.
- يساهم بمقالات منتظمة فى عدد من الصحف المصرية والعربية.

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

- ١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .
- ٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .
- ٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .
- ٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .
- ٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .
- ٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

| | | |
|--|------------------------------|--|
| ١- اللغة العليا | جون كوين | أحمد درويش |
| ٢- الوثنية والإسلام (ط١) | ك. مادهو باننيكار | أحمد فؤاد بليغ |
| ٣- التراث المسروق | جورج جيمس | شوقى جلال |
| ٤- كيف تتم كتابة السيناريو | إنجا كاريستيكيوفا | أحمد الحضري |
| ٥- ثريا فى غيبوبة | إسماعيل فصيح | محمد علاء الدين منصور |
| ٦- اتجاهات البحث اللساني | ميلكا إفيتش | سعد مصلوح ووفاء كامل فايد |
| ٧- العلوم الإنسانية والفلسفة | لوسيان غولدمان | يوسف الأنطكى |
| ٨- مشعلو الحرائق | ماكس فريش | مصطفى ماهر |
| ٩- التغيرات البيئية | أنثرو. س. جودى | محمود محمد عاشور |
| ١٠- خطاب الحكاية | جيرار چينيت | محمد منقسم وعبد الجليل الأزدي وعمر حلى |
| ١١- مختارات شعرية | فيسوفا شيمبوريسكا | هناء عبد الفتاح |
| ١٢- طريق الحرير | ديفيد براونستون وأيرين فرانك | أحمد محمود |
| ١٣- ديانة الساميين | روبرتسن سميث | عبد الوهاب علوب |
| ١٤- التحليل النفسى للألب | جان بيلمان نويل | حسن الموبن |
| ١٥- الحركات الفنية منذ ١٩٤٥ | إنوارد لوسى سميث | أشرف رفيق عفيفي |
| ١٦- أثينة السوداء (ج١) | مارتن برنال | يشارلف أحمد عتقان |
| ١٧- مختارات شعرية | فيليب لاركين | محمد مصطفى بدوى |
| ١٨- الشعر النسائي فى أمريكا اللاتينية | مختارات | طلعت شاهين |
| ١٩- الأعمال الشعرية الكاملة | جورج سفيريس | نعيم عطية |
| ٢٠- قصة العلم | ج. ج. كراوثر | يمنى طريف الخولى و بدوى عبد الفتاح |
| ٢١- خوذة وألف خوذة وقصص أخرى | صمد بهرنجى | ماجدة العناني |
| ٢٢- مذكرات رحالة عن المصريين | جون أنتيس | سيد أحمد على الناصري |
| ٢٣- تجلى الجميل | هانز جيورج جادامر | سعيد توفيق |
| ٢٤- ظلال المستقبل | باتريك بارنر | بكر عباس |
| ٢٥- مثنوى (٦ أجزاء) | مولانا جلال الدين الرومى | إبراهيم الدسوقي شتا |
| ٢٦- دين مصر العام | محمد حسين هيكل | أحمد محمد حسين هيكل |
| ٢٧- التنوع البشرى الخلاق | مجموعة من المؤلفين | بإشراف: جابر عصفور |
| ٢٨- رسالة فى التسامح | جون لوك | منى أبو سنة |
| ٢٩- الموت والوجود | جيمس ب. كارس | بدر الديب |
| ٣٠- الوثنية والإسلام (ط٢) | ك. مادهو باننيكار | أحمد فؤاد بليغ |
| ٣١- مصادر دراسة التاريخ الإسلامى | جان سوفاجيه - كلود كاين | عبد الستار الطلوجى وعبد الوهاب علوب |
| ٣٢- الانقراض | ديفيد روب | مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٣٣- التاريخ الاقتصادي لأفريقيا الغربية | أ. ج. هوبكنز | أحمد فؤاد بليغ |
| ٣٤- الرواية العربية | روجر آلن | حصه إبراهيم المنيف |
| ٣٥- الأسطورة والحداثة | بول ب. ديكسون | خليل كلفت |
| ٣٦- نظريات السرد الحديثة | والاس مارتن | حياة جاسم محمد |

| | | | |
|-----|--------------------------------------|--------------------------------------|--|
| ۳۷- | واحة سيرة وموسيقاها | بريجيت شيفر | جمال عبد الرحيم |
| ۳۸- | نقد الحدائق | آلن تورين | أنور مفتاح |
| ۳۹- | الحسد والإغريق | بيتر والكوت | منيرة كروان |
| ۴۰- | قصائد حب | آن سكستون | محمد عبد إبراهيم |
| ۴۱- | ما بعد المركزية الأوروبية | بيتر جران | عاطف أحمد وإبراهيم فتحي ومحمود ماجد |
| ۴۲- | عالم ماك | بنجامين باربر | أحمد محمود |
| ۴۳- | اللهب المزبوج | أوكثافيو پاث | المهدي أخريف |
| ۴۴- | بعد عدة أصياف | الدوس هكسلي | مارلين تادرس |
| ۴۵- | التراث المنفرد | روبرت دينيا وچون فاين | أحمد محمود |
| ۴۶- | عشرون قصيدة حب | بابلو نيرودا | محمود السيد على |
| ۴۷- | تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج۱) | رينيه ويليك | مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ۴۸- | حضارة مصر الفرعونية | فرانسوا دوما | ماهر جويجاتي |
| ۴۹- | الإسلام في البلقان | ه . ت . نوريس | عبد الوهاب علوب |
| ۵۰- | ألف ليلة وليلة أو القول الأسير | جمال الدين بن الشيخ | محمد براءة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكي |
| ۵۱- | مسار الرواية الإسبانية أمريكية | داريو بيانوفيا وڤ . م . بينياليستي | محمد أبو العطا |
| ۵۲- | العلاج النفسي التعميمي | ب . توفاليس و س . دوجسليتز وروجر بيل | لطفي فطيم وعادل دمرداش |
| ۵۳- | الدراما والتعليم | ا . ف . أنجتون | مرسي سعد الدين |
| ۵۴- | المفهوم الإغريقي للمسرح | ج . مايكل والتون | محسن مصيلحي |
| ۵۵- | ما وراء العلم | جون بولكنجهوم | على يوسف على |
| ۵۶- | الأعمال الشعرية الكاملة (ج۱) | فديريكو غرسية لوركا | محمود على مكي |
| ۵۷- | الأعمال الشعرية الكاملة (ج۲) | فديريكو غرسية لوركا | محمود السيد و ماهر البيوطي |
| ۵۸- | مسرحيتان | فديريكو غرسية لوركا | محمد أبو العطا |
| ۵۹- | الحبرة (مسرحية) | كارلوس مونيث | السيد السيد سهيم |
| ۶۰- | التصميم والشكل | جوهانز إيتين | صبرى محمد عبد الفنى |
| ۶۱- | موسوعة علم الإنسان | شارلوت سيمور - سميث | ياشراف : محمد الجوهري |
| ۶۲- | لذة النّص | رولان بارت | محمد خير البقاعي |
| ۶۳- | تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج۲) | رينيه ويليك | مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ۶۴- | برتراند راسل (سيرة حياة) | آلان وود | رمسيس عوض |
| ۶۵- | في مدح الكسل ومقالات أخرى | برتراند راسل | رمسيس عوض |
| ۶۶- | خمس مسرحيات أندلسية | أنطونيو جالا | عبد اللطيف عبد الحليم |
| ۶۷- | مختارات شعرية | فرناندو بيسوا | المهدي أخريف |
| ۶۸- | نتاشا العجوز وقصص أخرى | فالنتين راسبوتين | أشرف الصباغ |
| ۶۹- | للعالم الإسلامي في أول القرن العشرين | عبد الرشيد إبراهيم | أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمي |
| ۷۰- | ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية | أوخينيو تشانج وودريجت | عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد |
| ۷۱- | السيدة لا تصلح إلا للرمي | داريو فو | حسن محمود |
| ۷۲- | السياسي العجوز | ت . س . إليوت | فؤاد مجلى |
| ۷۳- | نقد استجابة القارئ | جين ب . تومبكينز | حسن ناظم وعلى حاكم |
| ۷۴- | صلاح الدين والمماليك في مصر | ل . ا . سيمينوفا | حسن بيومي |

| | | | |
|------|--|---------------------------|----------------------------|
| ٧٥- | فن التراجم والسير الذاتية | أندريه موروا | أحمد درويش |
| ٧٦- | چاك لكان وإغواء التحليل النفسي | مجموعة من المؤلفين | عبد المقصود عبد الكريم |
| ٧٧- | تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٢) | رينيه وليك | مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٧٨- | العملة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكينية | رونالد روبيرتسون | أحمد محمود ونورا أمين |
| ٧٩- | شعرية التأليف | بوريس أوسپنسكى | سعيد القاننى وناصر حلاوى |
| ٨٠- | بوشكين عند «نافورة الممرع» | الكسندر بوشكين | مكارم الفمرى |
| ٨١- | الجماعات المتخيلة | بنديكت أندرسن | محمد طارق الشرقاوى |
| ٨٢- | مسرح ميجيل | ميجيل دى أونامونو | محمود السيد على |
| ٨٣- | مختارات شعرية | غوتفريد بن | خالد المعالي |
| ٨٤- | موسوعة الأدب والنقد (ج١) | مجموعة من المؤلفين | عبد الحميد شيحة |
| ٨٥- | منصور الحلاج (مسرحية) | صلاح زكى أقطاي | عبد الرازق بركات |
| ٨٦- | طول الليل (رواية) | جمال مير صادق | أحمد فتحى يوسف شتا |
| ٨٧- | نون والقلم (رواية) | جلال آل أحمد | ماجدة العناني |
| ٨٨- | الابتلاء بالتقرب | جلال آل أحمد | إبراهيم النسوتى شتا |
| ٨٩- | الطريق الثالث | أنتونى جينز | أحمد زايد ومحمد محيى الدين |
| ٩٠- | وسم السيف وقصص أخرى | بورخيس وآخرون | محمد إبراهيم مبروك |
| ٩١- | المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق | باربرا لاسوتسكا - بشونباك | محمد هناء عبد الفتاح |
| ٩٢- | لساني ومثلين لشرح الإسبانية للممر | كارلوس ميغيل | نادية جمال الدين |
| ٩٣- | محدثات العملة | مايك فينرستون وسكوت لاش | عبد الوهاب طوب |
| ٩٤- | مسرحيتا الحب الأول والصحبة | صمويل بيكيت | فوزية العشماوى |
| ٩٥- | مختارات من المسرح الإسباني | أنطونيو بويرو بايخو | سرى محمد عبد اللطيف |
| ٩٦- | ثلاث زنيقات ووردة وقصص أخرى | نخبة | إيوار الخراط |
| ٩٧- | هوية فرنسا (مج١) | فرونان برودل | بشير السباعي |
| ٩٨- | الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى | مجموعة من المؤلفين | أشرف الصباغ |
| ٩٩- | تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠) | ديفيد روبنسون | إبراهيم قنديل |
| ١٠٠- | مساطة العملة | بول هيرست وجراهام تومبسون | إبراهيم فتحى |
| ١٠١- | النص الروائى: تقنيات ومناهج | بيرنار فاليط | رشيد بنحدو |
| ١٠٢- | السياسة والتسامح | عبد الكبير الخطيبى | عز الدين الكتانى الإندريسى |
| ١٠٣- | قبر ابن عربى يليه آياه (شعر) | عبد الوهاب المؤدب | محمد بنيس |
| ١٠٤- | أوبرا ماهوجنى (مسرحية) | برتول بريشت | عبد الغفار مكاوى |
| ١٠٥- | مدخل إلى النص الجامع | چيرازچينيت | عبد العزيز شبل |
| ١٠٦- | الأدب الأندلسى | ماريا خيسوس روبييرامتى | أشرف على دعود |
| ١٠٧- | صورة الفنان فى الشعر الأمريكى اللغزى المعاصر | نخبة من الشعراء | محمد عبد الله الجعيدى |
| ١٠٨- | ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى | مجموعة من المؤلفين | محمود على مكى |
| ١٠٩- | حروب المياه | چون بولوك وعادل درويش | هاشم أحمد محمد |
| ١١٠- | النساء فى العالم النامى | حسنه بيجوم | منى قطان |
| ١١١- | المرأة والجريمة | فرانسس هيسون | ريهام حسين إبراهيم |
| ١١٢- | الاحتجاج الهادئ | أرلين علوى ماكليود | إكرام يوسف |

- ١١٣- راية التمرد سادى بلانت
١١٤- مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستقع وول شوينكا
١١٥- غرفة تخص المرء وحده فرجينيا وولف
١١٦- امرأة مختلفة (درية شفيق) سينثيا تلسون
١١٧- المرأة والجنوسة فى الإسلام ليلى أحمد
١١٨- النهضة النسائية فى مصر يث يارون
١١٩- النساء والامرء وقرائن الخلاق فى التاريخ الإسلامى أميرة الأزهرى سنبل
١٢٠- الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط ليلى أبو لغد
١٢١- الليل الصغير فى كتابة المرأة العربية فاطمة موسى
١٢٢- نظام العبودية القديم والنموذج المثالى للإنسان جوزيف فوجت
١٢٣- الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية أنيئل الكسندرو فنادولينا
١٢٤- الفجر الكائن: لوهام الرسامية العالية جون جراى
١٢٥- التحليل الموسيقى سينرك ثورپ ديلى
١٢٦- فعل القراءة فولفانج إيسر
١٢٧- إرهاب (مسرحية) صفاء فتحى
١٢٨- الألب المقارن سوزان باسنيث
١٢٩- الرواية الإسبانية المعاصرة ماريا نواورس أسيس جاروت
١٣٠- الشرق يصعد ثانية أندريه جوندرفرانك
١٣١- مصر القديمة التاريخ الاجتماعى مجموعة من المؤلفين
١٣٢- ثقافة العملة مايك فينرستون
١٣٣- الخوف من المزايا (رواية) طارق على
١٣٤- تشريح حضارة يارى ج. كيمپ
١٣٥- المختار من نقد ت. س. إليوت ت. س. إليوت
١٣٦- فلاحو الباشا كينيث كوني
١٣٧- ملكوت ضابط فى العملة الفرنسية على مصر جوزيف مارى مواريه
١٣٨- عالم التليفزيون بين الجمال والعنف أندريه جلوكسمان
١٣٩- باريسقال (مسرحية) ريتشارد فاچنر
١٤٠- حيث تلقى الأنهار هويرت ميسن
١٤١- اثنتا عشرة مسرحية بينائية مجموعة من المؤلفين
١٤٢- الإسكندرية : تاريخ وديال أ. م. فورستر
١٤٣- قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى ديرك لايفر
١٤٤- صاحبة اللوكاندة (مسرحية) كارلو جولونى
١٤٥- موت أرتيميو كروث (رواية) كارلوس فوينتس
١٤٦- الورقة الحمراء (رواية) ميغيل دى ليس
١٤٧- مسرحيتان تانكريد نورست
١٤٨- القصة القصيرة: النظرية والتقنية إنريكى أندرسون إمبرت
١٤٩- النظرية الشعرية عند إليوت وألوتيس عاطف فضول
١٥٠- التجربة الإغريقية روبرت ج. ليتمان
- أحمد حسان
نسيم مجلى
سمية رمضان
نهاد أحمد سالم
منى إبراهيم وهالة كمال
لميس النقاش
بإشراف: روف عباس
مجموعة من المترجمين
محمد الجندى وإيزابيل كمال
منيرة كروان
أنور محمد إبراهيم
أحمد فؤاد بلبح
سمحة الخولى
عبد الوهاب علوب
بشير السباعى
أميرة حسن نويرة
محمد أبو العطا وآخرون
شوقى جلال
لوس بقطر
عبد الوهاب علوب
طلعت الشايب
أحمد محمود
ماهر شفيق فريد
سحر تولىق
كاميليا صبحى
وجيه سمعان عبد المسيح
مصطفى ماهر
أمل الجبرى
نعم عطية
حسن بيومى
عدلى السمرى
سلامة محمد سليمان
أحمد حسان
على عبدالرحمن الببى
عبدالقار مكاوى
على إبراهيم منوفى
أسامة إيسر
منيرة كروان

| | | | |
|------|---|--------------------------------|-----------------------|
| ١٥١- | هوية فرنسا (مج ٢ ، ج١) | فرنان برونل | بشير السباعي |
| ١٥٢- | عدالة الهند وقصص أخرى | مجموعة من المؤلفين | محمد محمد الخطابي |
| ١٥٣- | غرام الفراشة | فيولن فانويك | فاطمة عبدالله محمود |
| ١٥٤- | مدرسة فرانكفورت | فيل سليتر | خليل كلفت |
| ١٥٥- | الشعر الأمريكي المعاصر | نخبة من الشعراء | أحمد مرسى |
| ١٥٦- | المدارس الجمالية الكبرى | جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو | مى التمساني |
| ١٥٧- | خسرو وشيرين | النظامى الكنجوى | عبدالعزیز بقوش |
| ١٥٨- | هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢) | فرنان برونل | بشير السباعي |
| ١٥٩- | الأبيولوجية | ديفيد هوكس | إبراهيم فتحي |
| ١٦٠- | آلة الطبيعة | بول إيرليش | حسين بيومي |
| ١٦١- | مسرحيتان من المسرح الإسباني | اليفاندرو كاسونا وأنطونيو جالا | زيدان عبدالطيم زيدان |
| ١٦٢- | تاريخ الكنيسة | يوحنا الأسبوى | صلاح عبدالعزيز محبوب |
| ١٦٣- | موسوعة علم الاجتماع (ج١) | جورجون مارشال | بإشراف: محمد الجوهري |
| ١٦٤- | شامبوليون (حياة من نور) | جان لوكوتير | نبيل سعد |
| ١٦٥- | حكايات الثعلب (قصص أطفال) | أ. ن. أفاناسيفا | سهير المصايفة |
| ١٦٦- | العلاقات بين للتين: واللواتين في إسرائيل | يشعياهو ليفمان | محمد محمود أبوغدير |
| ١٦٧- | فى عالم طاغور | رابندر نات طاغور | شكرى محمد عياد |
| ١٦٨- | دراسات فى الأدب والثقافة | مجموعة من المؤلفين | شكرى محمد عياد |
| ١٦٩- | إبداعات أدبية | مجموعة من المؤلفين | شكرى محمد عياد |
| ١٧٠- | الطريق (رواية) | ميجيل دليبيس | بسام ياسين رشيد |
| ١٧١- | وضع حد (رواية) | فرايك بيجو | هدى حسين |
| ١٧٢- | حجر الشمس (شعر) | نخبة | محمد محمد الخطابي |
| ١٧٣- | معنى الجمال | ولتر ت. ستيس | إمام عبد الفتاح إمام |
| ١٧٤- | صناعة الثقافة السوداء | إيليس كاشمور | أحمد محمود |
| ١٧٥- | التليفزيون فى الحياة اليومية | لورينزو فيلشس | وجيه سمعان عبد المسيح |
| ١٧٦- | نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية | توم تيتنبرج | جلال البنا |
| ١٧٧- | أنطون تشيخوف | هنرى تروايا | حصة إبراهيم المنيف |
| ١٧٨- | مختارات من الشعر اليوناني الحديث | نخبة من الشعراء | محمد حمدي إبراهيم |
| ١٧٩- | حكايات أيسوب (قصص أطفال) | أيسوب | إمام عبد الفتاح إمام |
| ١٨٠- | قصة جاويد (رواية) | إسماعيل فصيح | سليم عبد الأمير حمدان |
| ١٨١- | الله الذى الأمريكى من التكتيك إلى التكتيكات | فنسنت ب. ليتش | محمد يحيى |
| ١٨٢- | العنف والنبوة (شعر) | وب. بيتس | ياسين طه حافظ |
| ١٨٣- | جان كيكو على شاشة السينما | رينيه جيلسون | فتحى العشرى |
| ١٨٤- | القاهرة: حالة لا تمام | هانز إيندورفر | نسوقي سعيد |
| ١٨٥- | أسفار العهد القديم فى التاريخ | توماس تومسن | عبد الوهاب علوب |
| ١٨٦- | معجم مصطلحات هيجل | ميخائيل إنورف | إمام عبد الفتاح إمام |
| ١٨٧- | الأرض (رواية) | بُردج علوى | محمد علاء الدين منصور |
| ١٨٨- | موت الأدب | ألفين كرنان | بدر الديب |

- ١٨٩- السيرة والمسيرات: مقالات في ثقافة النقد المعاصر
بول دي مان
- ١٩٠- محاورات كنفوشيسوس
كونفوشيسوس
- ١٩١- الكلام وأسمال وقصص أخرى
الحاج أبو بكر إمام وآخرون
- ١٩٢- سياحت نامه إبراهيم بك (ج١)
زين العابدين المراغي
- ١٩٣- عامل النجم (رواية)
بيتر أبراهامز
- ١٩٤- مختارات من النقد المتجول-أمريكي الميث
مجموعة من النقاد
- ١٩٥- شتاء ٨٤ (رواية)
إسماعيل فصيح
- ١٩٦- المهلة الأخيرة (رواية)
فالتين راسپوتين
- ١٩٧- سيرة الفاروق
شمس العلماء شبلي النعماني
- ١٩٨- الاتصال الجماهيري
إدوين إمري وآخرون
- ١٩٩- تاريخ يهود مصر في الفترة العثمانية
يعقوب لاندان
- ٢٠٠- ضحايا التنمية: المقاومة والبدائل
جيرمي سيبورك
- ٢٠١- الجانب الديني للفلسفة
جوزايا روس
- ٢٠٢- تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٢)
ريثي ويليك
- ٢٠٣- الشعر والشاعرية
الطاف حسين حالي
- ٢٠٤- تاريخ نقد العهد القديم
زلمان شازار
- ٢٠٥- الجينات والشعوب واللغات
لويجي لوقا كافاللي- سفورزا
- ٢٠٦- الهولوية تصنع علماء جديداً
جيمس جليك
- ٢٠٧- ليل أفريقي (رواية)
رامون خوتاسنغير
- ٢٠٨- شخصية العربي في المسرح الإسرائيلي
دان أوريان
- ٢٠٩- السرد والمسرح
مجموعة من المؤلفين
- ٢١٠- منظومات حكيم سنائي (شعر)
سنائي الغزنوي
- ٢١١- فريثان دوسوسير
جوناثان كلار
- ٢١٢- قصص الأمير مرزيان على لسان الحيوان
مرزيان بن رستم بن شروين
- ٢١٣- مصر منذ قدم نابليون حتى رحيل عبدالناصر
ريمون فلاندر
- ٢١٤- قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع
أنتوني جينز
- ٢١٥- سياحت نامه إبراهيم بك (ج٢)
زين العابدين المراغي
- ٢١٦- جوانب أخرى من حياتهم
مجموعة من المؤلفين
- ٢١٧- مسرحيتان طبيعيتان
صمويل بيكيت وهارولد بينتر
- ٢١٨- لعبة الحجلة (رواية)
خوليو كورتاثان
- ٢١٩- بقايا اليوم (رواية)
كازو إيشجورد
- ٢٢٠- الهولوية في الكون
باري پاركر
- ٢٢١- شعرية كفافى
جريجورى جوزدائيس
- ٢٢٢- فرانز كافكا
رونالد جراي
- ٢٢٣- العلم في مجتمع حر
باول فيرابند
- ٢٢٤- دمار يوغسلافيا
برانكا ماجاس
- ٢٢٥- حكاية غريق (رواية)
جابريل جارتيا ماركيت
- ٢٢٦- أرض المساء وقصائد أخرى
بيليفد هريت لورانس
- سعید الفانمی
- محسن سيد فرجانی
- مصطفى حجازی السيد
- محمود علاری
- محمد عبد الواحد محمد
- ماهر شفيق فريد
- محمد علاء النین منصور
- أشرف الصباغ
- جلال السعيد الحفناوی
- إبراهيم سلامة إبراهيم
- جمال أحمد الرفاعي وأحمد عبد الطيف حماد
- فخزى لبيب
- أحمد الأنصاری
- مجاهد عبد المنعم مجاهد
- جلال السعيد الحفناوی
- أحمد هويدی
- أحمد مستحیر
- على يوسف على
- محمد أبو العلا
- محمد أحمد صالح
- أشرف الصباغ
- يوسف عبد الفتاح فرج
- محمود حمدي عبد الفتی
- يوسف عبدالفتاح فرج
- سيد أحمد على الناصری
- محمد محیی الدين
- محمود علاری
- أشرف الصباغ
- نادية البنهاوی
- على إبراهيم منوفی
- طلعت الشايب
- على يوسف على
- رفعت سلام
- نسیم مجلی
- السید محمد نقادی
- منى عبدالظاهر إبراهيم
- السید عبدالظاهر السید
- ظاهر محمد على البریری

| | | | |
|-------------------------------------|--------------------------|------|-------------------------------------|
| السيد عبدالظاهر عبدالله | خوسيه ماريا ديث بوركي | ٢٢٧- | المسرح الإسباني في القرن السابع عشر |
| ماري تيريز عبدالمسيح وخالد حسن | چانيت وولف | ٢٢٨- | علم الجمالية وعلم اجتماع الفن |
| أمير إبراهيم العمري | نورمان كيجان | ٢٢٩- | مازق البطل الوحيد |
| مصطفى إبراهيم فهمي | فرانسواز چاكوب | ٢٣٠- | عن الذباب والفئران والبشر |
| جمال عبدالرحمن | خايمي سالوم بيدال | ٢٣١- | الرافيل أو الجيل الجديد (مسرحية) |
| مصطفى إبراهيم فهمي | توم ستونير | ٢٣٢- | ما بعد المعلومات |
| طلعت الشايب | أرثر هيرمان | ٢٣٣- | فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي |
| فؤاد محمد عكود | ج. سينسر تريمنجهام | ٢٣٤- | الإسلام في السودان |
| إبراهيم السوقي شتا | مولانا جلال الدين الرومي | ٢٣٥- | ديوان شمس تبریزی (ج١) |
| أحمد الطيب | ميشيل شويكفيتش | ٢٣٦- | الولاية |
| عنایات حسين طلعت | روين فينين | ٢٣٧- | مصر أرض الوادی |
| ياسر محمد جادالله وعيسى منبولى أحمد | تقرير لمنظمة الأنكاد | ٢٣٨- | العولة والتحرير |
| نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق | جيلا رامراز - رايرخ | ٢٣٩- | العربي في الأدب الإسرائيلي |
| صلاح محجوب إدريس | كاي حافظ | ٢٤٠- | الإسلام والغرب وإمكانية الحوار |
| ابتهام عبدالله | ج . م . كوتزي | ٢٤١- | في انتظار البرابرة (رواية) |
| صبري محمد حسن | وليام إميسون | ٢٤٢- | سبعة أنماط من الفموض |
| بإشراف: صلاح فضل | ليفي بروفنسال | ٢٤٣- | تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١) |
| نادية جمال الدين محمد | لاورا إسكيبيل | ٢٤٤- | الغليان (رواية) |
| توفيق على منصور | إليزابيتا أنيس وآخرون | ٢٤٥- | نساء مقاتلات |
| علي إبراهيم منوفي | جابريل جارشا ماركيت | ٢٤٦- | مختارات قصصية |
| محمد طارق الشرقاوي | والتر أرمبرست | ٢٤٧- | الثقافة الجماهيرية والعدالة في مصر |
| عبداللطيف عبدالحميد | أنطونيو جالا | ٢٤٨- | حقول عدن الخضراء (مسرحية) |
| رفعت سلام | دراجو شتامبوك | ٢٤٩- | لغة التمزق (شعر) |
| ماجدة محسن أباطة | دومنيك فينك | ٢٥٠- | علم اجتماع العلوم |
| بإشراف: محمد الجوهري | جوردون مارشال | ٢٥١- | موسوعة علم الاجتماع (ج٢) |
| علي بدران | مارجو بدران | ٢٥٢- | رائدات الحركة النسوية المصرية |
| حسن بيومي | ل. أ. سيمينوفا | ٢٥٣- | تاريخ مصر الفاطمية |
| إمام عبد الفتاح إمام | ديف روبنسون وجودي جروفز | ٢٥٤- | أقدم لك: الفلسفة |
| إمام عبد الفتاح إمام | ديف روبنسون وجودي جروفز | ٢٥٥- | أقدم لك: أفلاطون |
| إمام عبد الفتاح إمام | ديف روبنسون وكريس جارات | ٢٥٦- | أقدم لك: ديكارت |
| محمود سيد أحمد | وليم كلي رايت | ٢٥٧- | تاريخ الفلسفة الحديثة |
| عبادة كحيلة | سير أنجوس فريزد | ٢٥٨- | الفجر |
| فاروجان كازانچيان | نخبة | ٢٥٩- | مختارات من الشعر الأرمني عبر العصور |
| بإشراف: محمد الجوهري | جوردون مارشال | ٢٦٠- | موسوعة علم الاجتماع (ج٢) |
| إمام عبد الفتاح إمام | زكي نجيب محمود | ٢٦١- | رحلة في فكر زكي نجيب محمود |
| محمد أبو العطا | إلواردو مندوتا | ٢٦٢- | مدينة المعجزات (رواية) |
| علي يوسف علي | جون جرين | ٢٦٣- | الكشف عن حافة الزمن |
| لويس عوض | هوراس وشلي | ٢٦٤- | إبداعات شعرية مترجمة |

| | | | |
|---|-------------------------------|--|------|
| روايات مترجمة | أوسكار وايلد وصمويل جونسون | لويس عوض | ٢٦٥- |
| مدير المدرسة (رواية) | جلال آل أحمد | عادل عبد المنعم على | ٢٦٦- |
| فن الرواية | ميلان كونديرا | بدر الدين عروذكى | ٢٦٧- |
| ديوان شمس تيريزى (ج٢) | مولانا جلال الدين الرومى | إبراهيم الدسوقي شتا | ٢٦٨- |
| وسط الجزيرة العربية وشرقها (ج١) | وليم جيفور بالجريف | صبرى محمد حسن | ٢٦٩- |
| وسط الجزيرة العربية وشرقها (ج٢) | وليم جيفور بالجريف | صبرى محمد حسن | ٢٧٠- |
| الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ | توماس سى. باترسون | شوقى جلال | ٢٧١- |
| الأدبية الأثرية فى مصر | سى. سى. والترز | إبراهيم سلامة إبراهيم | ٢٧٢- |
| الأسول الاجتماعية والثقافية لعركة مراهى فى مصر | چوان كول | عنان الشهاوى | ٢٧٣- |
| السيدة باربارا (رواية) | رومولو جاييجوس | محمود على مكى | ٢٧٤- |
| د. س. إليزه شامو، وثائقها وكتابتها مسرحياً | مجموعة من النقاد | ماهر شفيق فريد | ٢٧٥- |
| فنون السينما | مجموعة من المؤلفين | عبد القادر التلمسانى | ٢٧٦- |
| الحيثيات والصراع من أجل الحياة | براين فورد | أحمد فوزى | ٢٧٧- |
| البدائيات | إسحاق عظيموف | ظريف عبدالله | ٢٧٨- |
| الحرب الباردة الثقافية | ف.س. سوندرز | طلعت الشايب | ٢٧٩- |
| الأم والنصيب وقصص أخرى | بريم شند وأخرون | سمير عبد الحميد إبراهيم | ٢٨٠- |
| الفردوس الأعلى (رواية) | عبد الحليم شرر | جلال الحفناوى | ٢٨١- |
| طبيعة العلم غير الطبيعية | لويس روابرت | سمير حتا صادق | ٢٨٢- |
| السهل يحترق وقصص أخرى | خوان رولفو | على عبد الرزاق البجى | ٢٨٣- |
| هرقل مجنوناً (مسرحية) | يورجينيديس | أحمد عثمان | ٢٨٤- |
| رحلة خواجه حسن نظامى الدهلوى | حسن نظامى الدهلوى | سمير عبد الحميد إبراهيم | ٢٨٥- |
| سياحة نامه إبراهيم بك (ج٢) | زين العابدين المراغى | محمود علاوى | ٢٨٦- |
| الثقافة والعولة والنظام العالمى | أنتونى كنج | محمد يحيى وأخرون | ٢٨٧- |
| الفن الروائى | ديفيد لودج | ماهر البطوطى | ٢٨٨- |
| ديوان منوچهرى الدامغانى | أبو نجم أحمد بن قوص | محمد نور الدين عبد المنعم | ٢٨٩- |
| علم اللغة والترجمة | جورج مونان | أحمد زكريا إبراهيم | ٢٩٠- |
| تاريخ المسرح الإسمائى فى القرن العشرين (ج١) | فرانشيسكو رويس رامون | السيد عبد الظاهر | ٢٩١- |
| تاريخ المسرح الإسمائى فى القرن العشرين (ج٢) | فرانشيسكو رويس رامون | السيد عبد الظاهر | ٢٩٢- |
| مقدمة للأدب العربى | روجر آلن | مجدى توفيق وأخرون | ٢٩٣- |
| فن الشعر | يوالو | رجاء ياقوت | ٢٩٤- |
| سلطان الأسطورة | جوزيف كامبل وبيل موريز | بدر الدين | ٢٩٥- |
| مكبث (مسرحية) | وليم شكسبير | محمد مصطفى بىوى | ٢٩٦- |
| فن النحو بين اليونانية والسريانية | نيينسيوس تراكس ويوسف الاموازى | ماجدة محمد أنور | ٢٩٧- |
| مأساة العبيد وقصص أخرى | نخبة | مصطفى حجازى السيد | ٢٩٨- |
| ثورة فى التكنولوجيا الحيوية | جين ماركسى | هاشم أحمد محمد | ٢٩٩- |
| أسطورة يوريشيم فى الأدب الإنجليزي والفرنسى (ج١) | لويس عوض | جمال الجزيرى وبهاء جامين وإيزابيل كمال | ٣٠٠- |
| أسطورة يوريشيم فى الأدب الإنجليزي والفرنسى (ج٢) | لويس عوض | جمال الجزيرى و محمد الجندى | ٣٠١- |
| أقدم لك: فنجنشتين | جون هينون وجودى جروفز | إمام عبد الفتاح إمام | ٣٠٢- |

| | | | |
|------|--------------------------------------|-------------------------------|-----------------------|
| ٢٠٣- | أقدم لك: بوذا | جين هوب ويورن فان لون | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٢٠٤- | أقدم لك: ماركس | ريوس | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٢٠٥- | الجلد (رواية) | كروزيو مالابارته | صلاح عبد الصبور |
| ٢٠٦- | الحماسة: النقد الكانطي للتاريخ | جان فرانسوا ليوتار | نبيل سعد |
| ٢٠٧- | أقدم لك: الشعور | ديفيد بابينو وهوارد سلينا | محمد مكي |
| ٢٠٨- | أقدم لك: علم الوراثة | ستيف جونز ويورين فان لو | ممنوح عبد المنعم |
| ٢٠٩- | أقدم لك: الذهن والمخ | أنجوس جيلاتي وأوسكار زاريت | جمال الجزيري |
| ٢١٠- | أقدم لك: يونج | ماجى هايد ومايكل ماكجنس | محيي الدين مزيد |
| ٢١١- | مقال في المنهج الفلسفي | ر.ج كوانجورد | فاطمة إسماعيل |
| ٢١٢- | روح الشعب الأسود | وايم ديبويس | أسعد حليم |
| ٢١٣- | أمثال فلسطينية (شعر) | خايبير بيان | محمد عبدالله الجعدي |
| ٢١٤- | مارسيل نوشامب: الفن كعدم | جانيس مينيك | هويدا السبامى |
| ٢١٥- | جرامشى في العالم العربي | ميشيل بروندينو والطاهر لبيب | كاميليا صبحي |
| ٢١٦- | محاكمة سقراط | أى. ف. ستون | نسيم مجلى |
| ٢١٧- | بلا غد | س. شير لايموفا- س. زنيكين | أشرف الصباغ |
| ٢١٨- | الاب الروسى في السنوات العشر الأخيرة | مجموعة من المؤلفين | أشرف الصباغ |
| ٢١٩- | صور دريدا | جايتري سبيفاك وكريستوفر نوريس | حسام فايل |
| ٢٢٠- | لمعة السراج لحضرة التاج | مؤلف مجهول | محمد علاء الدين منصور |
| ٢٢١- | تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج١) | ليفي برو فنسال | بإشراف: صلاح فضل |
| ٢٢٢- | وجهات نظر حديثة في تاريخ الفن الغربي | دبليو يوجين كلينهاور | خالد مفلح حمزة |
| ٢٢٣- | فن الساتورا | تروث يوناني قديم | هانم محمد فوزى |
| ٢٢٤- | اللعب بالنار (رواية) | أشرف أسدى | محمود علاوى |
| ٢٢٥- | عالم الآثار (رواية) | فيليب بوسان | كريستين يوسف |
| ٢٢٦- | المعرفة والمصلحة | يورجين هابرماس | حسن صقر |
| ٢٢٧- | مختارات شعرية مترجمة (ج١) | نخبة | توفيق على منصور |
| ٢٢٨- | يوسف وزليخا (شعر) | نور الدين عبد الرحمن الجامى | عبد العزيز يقوش |
| ٢٢٩- | رسائل عيد الميلاد (شعر) | تد هيوز | محمد عيد إبراهيم |
| ٢٣٠- | كل شيء عن التمثيل الصامت | مارفن شبرد | سامى صلاح |
| ٢٣١- | عندما جاء السريدين وقصص أخرى | ستيفن جراى | سامية نيباب |
| ٢٣٢- | شهر العسل وقصص أخرى | نخبة | على إبراهيم منوفى |
| ٢٣٣- | الإسلام في بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥ | نبيل مطر | بكر عباس |
| ٢٣٤- | لقطات من المستقبل | أرثر كلارك | مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٢٣٥- | عصر الشك: دراسات عن الرواية | ناتالى ساروت | فتحي العشرى |
| ٢٣٦- | متون الأهرام | نصوص مصرية قديمة | حسن صابر |
| ٢٣٧- | فلسفة الولاء | چوزايا رويس | أحمد الانتصارى |
| ٢٣٨- | نظرات حائرة وقصص أخرى | نخبة | جلال الحفناوى |
| ٢٣٩- | تاريخ الأدب في إيران (ج٢) | إدوارد براون | محمد علاء الدين منصور |
| ٢٤٠- | اضطراب في الشرق الأوسط | بيرش بيربروجلو | فخرى لبيب |

- ٣٤١- قصائد من رلكه (شعر) راينر ماريا ريلكه
٣٤٢- سلامان وأيسال (شعر) نور الدين عبدالرحمن الجامي
٣٤٣- العالم البرجوازي الزائل (رواية) نادين جورديمير
٣٤٤- الموت في الشمس (رواية) بيتر بالانجير
٣٤٥- الركض خلف الزمان (شعر) بونه نداشتي
٣٤٦- سحر مصر رشاد رشدي
٣٤٧- الصبية الطائشون (رواية) چان كوكتو
٣٤٨- المتصلة الأرقم في الأدب التركي (ج١) محمد فؤاد كويرلي
٣٤٩- دليل القارئ إلى الثقافة الجادة آرثر والدورن وآخرون
٣٥٠- بانوراما الحياة السياحية مجموعة من المؤلفين
٣٥١- مبادئ المنطق چوزايا رويس
٣٥٢- قصائد من كفافيس قسطنطين كفافيس
٣٥٣- الفن الإسلامي في الأندلس: الزخرفة الهندسية باسيليو بابون مالدونادو
٣٥٤- الفن الإسلامي في الأندلس: الزخرفة النباتية باسيليو بابون مالدونادو
٣٥٥- التيارات السياسية في إيران المعاصرة حجت مرتجي
٣٥٦- الميراث المر بول سالم
٣٥٧- متون هرمس تيموثي فريك وبيتر غاندي
٣٥٨- أمثال الهوسا العامة نخبة
٣٥٩- محاوره بارمنيدس أفلاطون
٣٦٠- أنثروبولوجيا اللغة أندريه چاكوب ونويلا باركان
٣٦١- التصحر: التهديد والمجابهة آلان جرينجر
٣٦٢- تلميذ بابنبرج (رواية) هاينرش شبولر
٣٦٣- حركات التحرير الأفريقية ريتشارد جيبسون
٣٦٤- حداثه شكسبير إسماعيل سراج الدين
٣٦٥- سام باريس (شعر) شارل بودلير
٣٦٦- نساء يركضن مع الثناب كلاريسا بنكرلا
٣٦٧- القلم الجريء مجموعة من المؤلفين
٣٦٨- المصطلح السري: معجم مصطلحات جيرالد برنس
٣٦٩- المرأة في أدب نجيب محفوظ فوزية العشماوي
٣٧٠- الفن والحياة في مصر الفرعونية كليلا لويت
٣٧١- المتصلة الأولون في الأدب التركي (ج٢) محمد فؤاد كويرلي
٣٧٢- عاش الشباب (رواية) وانغ مينغ
٣٧٣- كيف تعد رسالة دكتوراه أومبرتو إيكو
٣٧٤- اليوم السادس (رواية) أندريه شديد
٣٧٥- الخلود (رواية) ميلان كونديرا
٣٧٦- الفئسب وأحلام الستين (مسرحيات) چان أنوي وآخرون
٣٧٧- تاريخ الأدب في إيران (ج١) إدوارد براون
٣٧٨- المسافرين (شعر) محمد إقبال
- حسن حلمي
عبد العزيز بقوش
سمير عبد ربه
سمير عبد ربه
يوسف عبد الفتاح فرج
جمال الجزيري
بكر الحلو
عبدالله أحمد إبراهيم
أحمد عمر شاهين
عطية شحاته
أحمد الانتصاري
نعيم عطية
علي إبراهيم منوفي
علي إبراهيم منوفي
محمود علاوي
بدر الرفاعي
عمر الفاروق عمر
مصطفى حجازي السيد
حبيب الشاروني
ليلى الشربيني
عاطف معتمد وأمال شاور
سيد أحمد فتح الله
صبري محمد حسن
نجله أبو عجاج
محمد أحمد حمد
مصطفى محمود محمد
البراق عبدالهادي رضا
عابد خزندار
فوزية العشماوي
فاطمة عبدالله محمود
عبدالله أحمد إبراهيم
وحيد السعيد عبدالحميد
علي إبراهيم منوفي
حمادة إبراهيم
خالد أبو اليزيد
إدوار الخراط
محمد علاء الدين منصوري
يوسف عبدالفتاح فرج

| | | | |
|------------------------|-------------------------------|---|------|
| جمال عبدالرحمن | سنبل باث | ملك فى الحديقة (رواية) | ٣٧٩- |
| شيرين عبدالسلام | جوتتر جراس | حديث عن الخسارة | ٣٨٠- |
| رانيا إبراهيم يوسف | ر. ل. تراسك | أساسيات اللغة | ٣٨١- |
| أحمد محمد نادى | بهاء الدين محمد اسفنديار | تاريخ طبرستان | ٣٨٢- |
| سمير عبدالحميد إبراهيم | محمد إقبال | هدية الحجاز (شعر) | ٣٨٣- |
| إيزابيل كمال | سوزان إنجيل | القصص التى يحكيها الأطفال | ٣٨٤- |
| يوسف عبدالفتاح فرج | محمد على بهزادراد | مشتري العشق (رواية) | ٣٨٥- |
| ريهام حسين إبراهيم | جانيت تود | دفاعاً عن التاريخ الأدبى النسوى | ٣٨٦- |
| بهاء چاهين | چون دن | أغنيات وسوناتات (شعر) | ٣٨٧- |
| محمد علاء الدين منصور | سعدى الشيرازى | مواعظ سعدى الشيرازى (شعر) | ٣٨٨- |
| سمير عبدالحميد إبراهيم | نخبة | تفاهم وقصص أخرى | ٣٨٩- |
| عثمان مصطفى عثمان | إم. فى. روبرتس | الأرشفيات والادن الكبرى | ٣٩٠- |
| منى الدروبي | مايف بينشى | الحافلة الليلية (رواية) | ٣٩١- |
| عبداللطيف عبدالحليم | فرناندو دى لاجرانجا | مقامات ورسائل أندلسية | ٣٩٢- |
| زينب محمود الخضيرى | ندوة لويس ماسينيون | فى قلب الشرق | ٣٩٣- |
| هاشم أحمد محمد | پول ديفيز | القرى الأربع الأساسية فى الكون | ٣٩٤- |
| سليم عبد الأمير حمدان | إسماعيل قصيح | آلام سياوش (رواية) | ٣٩٥- |
| محمود علاوى | تقى نجارى راد | الساهاك | ٣٩٦- |
| إمام عبدالفتاح إمام | لورانس جين وكيتى شين | أقدم لك: نيتشه | ٣٩٧- |
| إمام عبدالفتاح إمام | فيليب تودى وهوارد ريد | أقدم لك: سارتر | ٣٩٨- |
| إمام عبدالفتاح إمام | ديفيد ميروفتش وآلن كوركس | أقدم لك: كامى | ٣٩٩- |
| باهر الجوهري | ميشائيل إنده | مومو (رواية) | ٤٠٠- |
| ممنوح عبد المنعم | زياردين ساردر وآخرون | أقدم لك: علم الرياضيات | ٤٠١- |
| ممنوح عبدالمنعم | ج. ب. ماك إيفوى وأوسكار زاريت | أقدم لك: ستيفن هوكينج | ٤٠٢- |
| عماد حسن بكر | تومور شتورم وجوتفرد كولر | ربة المطر والملابس تصنع الناس (روايتان) | ٤٠٣- |
| نظية خميس | ديفيد إبرام | تعويذة الحسى | ٤٠٤- |
| حمادة إبراهيم | أندريه جيد | إيزابيل (رواية) | ٤٠٥- |
| جمال عبد الرحمن | مانويلا مانتاناريس | المستعمرون الإسبان فى القرن ١٩ | ٤٠٦- |
| طلعت شاهين | مجموعة من المؤلفين | الآلإ الإسبانى المعاصر باقلام كتابه | ٤٠٧- |
| عنان الشهاوى | چوان فوشركنج | معجم تاريخ مصر | ٤٠٨- |
| إلهامى عمارة | برتراند راسل | انتصار السعادة | ٤٠٩- |
| الزواوى بغورة | كارل بوير | خلاصة القرن | ٤١٠- |
| أحمد مستجير | چينييفر أكرمان | همس من الماضى | ٤١١- |
| بإشراف: صلاح فضل | ليفى بروفنتسال | تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج ٢) | ٤١٢- |
| محمد البخارى | ناظم حكمت | أغنيات المنفى (شعر) | ٤١٣- |
| أمل الصبان | باسكال كازاتوفا | الجمهورية العالمية للأداب | ٤١٤- |
| أحمد كامل عبدالرحيم | فريدريش دورينمات | صورة كوكب (مسرحية) | ٤١٥- |
| محمد مصطفى بنوى | ا. ا. رتشاردنز | مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر | ٤١٦- |

| | | | |
|------|--|---------------------------------|---|
| ٤١٧- | تاريخ النقد الأدبي الحديث (جده) | رينيه ويليك | مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٤١٨- | سياسات الزمر الحاكمة في مصر العشانية | جين هاثواي | عبد الرحمن الشيخ |
| ٤١٩- | العصر الذهبي للإسكندرية | جون مارلو | نسيم مجلى |
| ٤٢٠- | مكرو ميجاس (قصة فلسفية) | فولتير | الطيب بن رجب |
| ٤٢١- | الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي الأول | روى متحدة | أشرف كيلاني |
| ٤٢٢- | رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج١) | ثلاثة من الرحالة | عبد الله عبدالرازق إبراهيم |
| ٤٢٣- | إسرارات الرجل الطيف | نخبة | وحيد النقاش |
| ٤٢٤- | لوائح الحق ولوامع العشق (شعر) | نور الدين عبدالرحمن الجامي | محمد علاء الدين منصور |
| ٤٢٥- | من طلوس إلى فرح | محمود طلوعى | محمود علوى |
| ٤٢٦- | الخفافيش وقصص أخرى | نخبة | محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب |
| ٤٢٧- | بانديراس الطاغية (رواية) | باي إنكلان | ثرثيا شلبي |
| ٤٢٨- | الخرانة الخفية | محمد هوتك بن دأرد خان | محمد أمان صافى |
| ٤٢٩- | أقدم لك: هيجل | ليود سبنسر وأندزجى كريس | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٣٠- | أقدم لك: كانط | كرستوفر وانت وأندزجى كيموفسكى | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٣١- | أقدم لك: فوكو | كريس هوروكس وزودان جفتيك | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٣٢- | أقدم لك: ماكياڤالى | باتريك كيرى وأوسكار زاريت | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٣٣- | أقدم لك: جويس | ديفيد نوريس وكارل فلت | حمدي الجابري |
| ٤٣٤- | أقدم لك: الرومانسية | دونكان هيث وجودى بورهام | عصام حجازى |
| ٤٣٥- | توجهات ما بعد الحداثة | نيكولاس زيرج | ناجى رشوان |
| ٤٣٦- | تاريخ الفلسفة (مج١) | فردريك كولستون | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٣٧- | رحالة هندي في بلاد الشرق العربي | شبللى النعماني | جلال الحفناوى |
| ٤٣٨- | بطلات وضحايا | إيمان ضياء الدين بييرس | عايدة سيف الدولة |
| ٤٣٩- | موت المرابى (رواية) | صدر الدين عيسى | محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب |
| ٤٤٠- | قواعد اللهجات العربية الحديثة | كرستن بروسناد | محمد طارق الشرقاوى |
| ٤٤١- | رب الأشياء الصغيرة (رواية) | أرؤنداتى روى | فخرى ليب |
| ٤٤٢- | حتشبسوت: المرأة الفرعونية | فوزية أسعد | ماهر جويجاتى |
| ٤٤٣- | اللغة العربية: تاريخها وستروياتها وتأثيرها | كيس فرستينغ | محمد طارق الشرقاوى |
| ٤٤٤- | أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة | لاوريت سيجورنه | صالح علمانى |
| ٤٤٥- | حول وزن الشعر | پرويز نائل خانلرى | محمد محمد يونس |
| ٤٤٦- | التحالف الأسود | ألكسندر كوكيرن وجيفرى سانت كلير | أحمد محمود |
| ٤٤٧- | ملحمة السيد | تراث شعبى إسباني | الطاهر أحمد مكى |
| ٤٤٨- | الفلاحون (ميراث الترجمة) | الآب عيروط | محيى الدين اللبان ووليم داوود مرقس |
| ٤٤٩- | أقدم لك: الحركة النسوية | نخبة | جمال الجزيرى |
| ٤٥٠- | أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية | صوفيا فوكا وريبيكا رايت | جمال الجزيرى |
| ٤٥١- | أقدم لك: الفلسفة الشرقية | ريتشارد أوزبورن ويون فان لون | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٤٥٢- | أقدم لك: لينين والثورة الروسية | ريتشارد إيجينانزى وأوسكار زاريت | محيى الدين مزيد |
| ٤٥٣- | القاهرة: إقامة مدينة حديثة | چان لوك أرنو | حليم طوسون وفؤاد الدهان |
| ٤٥٤- | خمسون عاماً من السينما الفرنسية | رينيه بريدال | سوزان خليل |

| | | | |
|------|--|-------------------------|-----------------------------|
| ٤٥٥- | تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥) | فريدريك كويلستون | محمود سيد أحمد |
| ٤٥٦- | لا تنسنى (رواية) | مريم جعفرى | هويدا عزت محمد |
| ٤٥٧- | النساء فى الفكر السياسى الغربى | سوزان مولر أوكين | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٥٨- | المويسكيون الأندلسيون | مرثيديس غارثيا أرينال | جمال عبد الرحمن |
| ٤٥٩- | نحو مفهوم لتقاصيات الموارد الطبيعية | توم تيتنبرج | جلال البنا |
| ٤٦٠- | أقدم لك: الفاشية والنازية | ستقارت هود وليتز | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٦١- | أقدم لك: لكن | داريان ليدر وجودى جروفز | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٦٢- | طه حسين من الأزم إلى السورين | عبدالرشيد الصادق محمودى | عبدالرشيد الصادق محمودى |
| ٤٦٣- | الدولة المارقة | ويليام بلوم | كمال السيد |
| ٤٦٤- | ديمقراطية للقلّة | مايكل بارنتى | حصة إبراهيم المنيف |
| ٤٦٥- | قصص اليهود | لويس جنزبيرج | جمال الرفاعى |
| ٤٦٦- | حكايات حب ويطولات فرعونية | ثيولفين فانويك | فاطمة عبد الله |
| ٤٦٧- | التفكير السياسى والنظرة السياسية | ستيفين ديلو | ربيع وهبة |
| ٤٦٨- | روح الفلسفة الحديثة | جوزايا رويس | أحمد الأنصارى |
| ٤٦٩- | جلال الملوك | نصوص حبشية قديمة | مجدى عبدالرازق |
| ٤٧٠- | الأراضى والجودة البيئية | جارى م. بيرزنسكى وآخرون | محمد السيد الفنت |
| ٤٧١- | رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج ٢) | ثلاثة من الرحالة | عبد الله عبد الرزاق إبراهيم |
| ٤٧٢- | نون كيخوتى (القسم الأول) | ميجيل دى ثريانتس سايدرا | سليمان العطار |
| ٤٧٣- | نون كيخوتى (القسم الثانى) | ميجيل دى ثريانتس سايدرا | سليمان العطار |
| ٤٧٤- | الأدب والنسوية | پام موريس | سهام عبدالسلام |
| ٤٧٥- | صوت مصر: أم كلثوم | فرجينيا دانيلسون | عادل هلال منانى |
| ٤٧٦- | أرض الحيايب بعيدة: بيرم التونسى | ماريلين بوث | سحر توفيق |
| ٤٧٧- | تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين | هيلدا هوخام | أشرف كيلانى |
| ٤٧٨- | الصين والولايات المتحدة | ليوشيه شنج و لى شى دونج | عبد العزيز حمدى |
| ٤٧٩- | المقهى (مسرحية) | لاوشه | عبد العزيز حمدى |
| ٤٨٠- | تساي ون جى (مسرحية) | كو مو روا | عبد العزيز حمدى |
| ٤٨١- | بردة النبى | روى متحدة | رضوان السيد |
| ٤٨٢- | موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية | روبير چاك تيبو | فاطمة عبد الله |
| ٤٨٣- | النسوية وما بعد النسوية | سارة چامبل | أحمد الشامى |
| ٤٨٤- | جمالية التنقى | هانسن رويبرت ياكوس | رشيد بنحو |
| ٤٨٥- | التوبة (رواية) | نذير أحمد الدهلوى | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٤٨٦- | الذاكرة الحضارية | يان أسمن | عبدالحليم عبدالفتى رجب |
| ٤٨٧- | الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية | رفيع الدين المراد أبادى | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٤٨٨- | الحب الذى كان وقصائد أخرى | نخبة | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٤٨٩- | مُسْرَل: الفلسفة علماً بقيقاً | إدموند مُسْرَل | محمود رجب |
| ٤٩٠- | أسمار البيفاء | محمد قادرى | عبد الوهاب علوب |
| ٤٩١- | نصوص قصصية من روائع الأدب الأفرئى | نخبة | سمير عبد ربه |
| ٤٩٢- | محمد على مؤسس مصر الحديثة | جى فارچيت | محمد رفعت عواد |

- ٤٩٣- خطابات إلى طالب الصوتيات هارولد بالمر
٤٩٤- كتاب الموتى: الخروج في النهار نصوص مصرية قديمة
٤٩٥- اللوى إدوارد تيفان
٤٩٦- الحكم والسياسة في أفريقيا (ج١) إكوانو بانولى
٤٩٧- الطمأنينة والنوع والقوة في الشرق الأوسط نادية العلى
٤٩٨- النساء والنوع في الشرق الأوسط الحديث جويث تاكر ومارجريت مريونز
٤٩٩- تقاطعات: الأمة والمجتمع والنوع مجموعة من المؤلفين
٥٠٠- في طلباتي: دراسة في السيرة الذاتية العربية تيتز روكي
٥٠١- تاريخ النساء في الغرب (ج١) آرثر جولد هامر
٥٠٢- أصوات بديلة مجموعة من المؤلفين
٥٠٣- مختارات من الشعر الفارسي الحديث نخبة من الشعراء
٥٠٤- كتابات أساسية (ج١) مارتن هايدجر
٥٠٥- كتابات أساسية (ج٢) مارتن هايدجر
٥٠٦- ربما كان قديساً (رواية) أن تيلر
٥٠٧- سيدة الماضي الجميل (مسرحية) بيتر شيفر
٥٠٨- الملوية بعد جلال الدين الرومي عبدالباقى جليبارلى
٥٠٩- الفن والإحسان في مصر سلطنة المايك آدم صبرة
٥١٠- الأملة الماكزة (مسرحية) كارلو جولونى
٥١١- كوكب مرقع (رواية) أن تيلر
٥١٢- كتابة النقد السينمائي تيموثى كوريجان
٥١٣- العلم الجسور تيد أنتون
٥١٤- مدخل إلى النظرية الأدبية جونثان كولر
٥١٥- من التقليد إلى ما بعد الدائنة فنوى مالطى بوجلاس
٥١٦- إرادة الإنسان في علاج الإيمان أرتولد واشنطن ولونا بارندى
٥١٧- نقش على الماء وقصص أخرى نخبة
٥١٨- استكشاف الأرض والكون إسحق عظيموف
٥١٩- محاضرات في المثالية الحديثة جوزايا رويس
٥٢٠- الراج الثرىسى بمصر من العلم إلى المشروع أحمد يوسف
٥٢١- قاموس تراجم مصر الحديثة آرثر جولد سميث
٥٢٢- إسبانيا في تاريخها أميركو كاسترو
٥٢٣- الفن الطليطلى الإسلامى والمحدث باسيليو بابون مالدونادو
٥٢٤- الملك لير (مسرحية) وليم شكسبير
٥٢٥- موسم صيد في بيروت وقصص أخرى نثيس جونسون
٥٢٦- أقدم لك: السياسة البيئية ستيفن كروى ووليم وانكين
٥٢٧- أقدم لك: كافكا ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب
٥٢٨- أقدم لك: تروتسكى والماركسية طارق على وقليل إيلانز
٥٢٩- بدائع العلامة إقبال في شعره الأردى محمد إقبال
٥٣٠- مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية رينيه جينو
- محمد صالح الفضال
شريف الصفي
حسن عبد ربه المصرى
مجموعة من المترجمين
مصطفى رياض
أحمد على بدوى
فيصل بن خضراء
طلعت الشايب
سحر فراج
هالة كمال
محمد نور الدين عبدالمعتم
إسماعيل المصدق
إسماعيل المصدق
عبدالحمد فهمى الجمال
شوقى فهم
عبدالله أحمد إبراهيم
قاسم عبده قاسم
عبدالرازق عيد
عبدالحمد فهمى الجمال
جمال عبد الناصر
مصطفى إبراهيم فهمى
مصطفى بيومى عبد السلام
فنوى مالطى بوجلاس
صبرى محمد حسن
سمير عبد الحميد إبراهيم
هاشم أحمد محمد
أحمد الأنصارى
أمل الصبيان
عبدالوهاب بكر
على إبراهيم منوفى
على إبراهيم منوفى
محمد مصطفى بدوى
نادية رفعت
محيى الدين مزيد
جمال الجزيرى
جمال الجزيرى
حازم محفوظ
عمر الفاروق عمر

| | | |
|---|-------------------------------|--|
| صفاة فتحي | چاك دريدا | ٥٣١- ما الذي حَفَّتْ في حَفَّتْ؟ ١١ سبتمبر؟ |
| بشير السباعي | هنري لورنس | ٥٣٢- المغامر والمستشرق |
| محمد طارق الشرفاوي | سوزان جاس | ٥٣٣- تعلم اللغة الثانية |
| حمادة إبراهيم | سيفرين لبا | ٥٣٤- الإسلاميون الجزائريون |
| عبدالعزیز بقوش | نظامي الكتجوي | ٥٣٥- مخزن الأسرار (شعر) |
| شوقي جلال | صمويل هنتجتون ولورانس هاريزون | ٥٣٦- الثقافات وقيم التقدم |
| عبدالفتاح مكاوي | نخبة | ٥٣٧- الحب والحرية (شعر) |
| محمد الحديدي | كيت دانييل | ٥٣٨- النفس والأخر في قصص يوسف الشاروني |
| محسن مصيلحي | كاريل تشرشل | ٥٣٩- خمس مسرحيات قصيرة |
| روفا عباس | السير رونالد ستورس | ٥٤٠- توجهات بريطانية - شرقية |
| مروة رزق | خوان خوسيه مياس | ٥٤١- هي تخيل وهالوس أخرى |
| نديم عطية | نخبة | ٥٤٢- قصص مختارة من الأدب اليوناني الحديث |
| وفاء عبدالقادر | ياتريك بروجان وكريس جرات | ٥٤٣- أقدم لك: السياسة الأمريكية |
| حمدي الجابري | روبرت منشل وأخرون | ٥٤٤- أقدم لك: ميلاي كلاين |
| عزت عامر | فرانسيس كريك | ٥٤٥- يا له من سباق محموم |
| توفيق علي منصور | ت. ب. وايزمان | ٥٤٦- ريموس |
| جمال الجزيري | فيليب تودي وأن كورس | ٥٤٧- أقدم لك: بارت |
| حمدي الجابري | ريتشارد أوزيرن ويورن فان لون | ٥٤٨- أقدم لك: علم الاجتماع |
| جمال الجزيري | بول كويلي وايتجانز | ٥٤٩- أقدم لك: علم العلامات |
| حمدي الجابري | نيك جروم ويبرو | ٥٥٠- أقدم لك: شكسبير |
| سمحة الخولي | سايمون ماندي | ٥٥١- الموسيقى والعولة |
| علي عبد الحروف البعبي | ميجيل دي ثريانتس | ٥٥٢- قصص مثالية |
| رجاء ياقوت | دانيال لوفرس | ٥٥٣- مدخل للشعر الفرنسي الحديث والمعاصر |
| عبدالسميع عمر زين الدين | عفاف لطفى السيد مارسوه | ٥٥٤- مصر في عهد محمد علي |
| أنور محمد إبراهيم ومحمد نصر الدين الجبالي | أناتولي أوتكين | ٥٥٥- الإستراتيجية الأمريكية لقرن العادي والعشرين |
| حمدي الجابري | كريس هوروكس وزوران جيفتك | ٥٥٦- أقدم لك: جان بونريار |
| إمام عبدالفتاح إمام | ستوارت هود وجراهام كرولي | ٥٥٧- أقدم لك: الماركيز دي ساد |
| إمام عبدالفتاح إمام | زيونين ساردارويورين فان لون | ٥٥٨- أقدم لك: الدراسات الثقافية |
| عبدالحى أحمد سالم | تشا تشاجي | ٥٥٩- الماس الزائف (رواية) |
| جلال السعيد الحفناوي | محمد إقبال | ٥٦٠- صلصلة الجرس (شعر) |
| جلال السعيد الحفناوي | محمد إقبال | ٥٦١- جناح جبريل (شعر) |
| عزت عامر | كارل ساجان | ٥٦٢- بلايين وبلايين |
| صبري محمدي النهامي | خايننتو بيناينتي | ٥٦٣- وروء الخريف (مسرحية) |
| صبري محمدي النهامي | خايننتو بيناينتي | ٥٦٤- عُش القريب (مسرحية) |
| أحمد عبدالحميد أحمد | دييورا ج. جيرنر | ٥٦٥- الشرق الأوسط المعاصر |
| علي السيد علي | موريس بيشوب | ٥٦٦- تاريخ أوروبا في العصور الوسطى |
| إبراهيم سلامة إبراهيم | مايكل رايس | ٥٦٧- الوطن المقتصب |
| عبد السلام حيدر | عبد السلام حيدر | ٥٦٨- الأصول في الرواية |

| | | | |
|------|------------------------------------|-------------------------------|-------------------------------------|
| ٥٦٩- | موقع الثقافة | هومي بابا | ثائر ديب |
| ٥٧٠- | دول الخليج الفارسي | سير روبرت هاي | يوسف الشاروني |
| ٥٧١- | تاريخ النقد الإسباني المعاصر | إيميليا دي ثوليتا | السيد عبد الظاهر |
| ٥٧٢- | الطب في زمن الفراغة | برونو أليوا | كمال السيد |
| ٥٧٣- | أقدم لك: فرويد | ريتشارد ابيجنانس وأسكار زارتي | جمال الجزيري |
| ٥٧٤- | مصر القديمة في عيون الإيرانيين | حسن بيرنيا | علاء الدين السباعي |
| ٥٧٥- | الاقتصاد السياسي للعملة | نجير وودز | أحمد محمود |
| ٥٧٦- | فكر ثريانتس | أمريكو كاسترو | ناهد العشري محمد |
| ٥٧٧- | مغامرات بينوكيو | كارلو كولودي | محمد قدرى عمارة |
| ٥٧٨- | الجماليات عند كيتس وهنت | أيموي ميژوكوشى | محمد إبراهيم وعصام عبد الرزاق |
| ٥٧٩- | أقدم لك: تشومسكى | جون ماهر وجودى جرونز | محيى الدين مزيد |
| ٥٨٠- | دائرة المعارف الدولية (مج ١) | جون فيزد وبول سيجرجز | بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى |
| ٥٨١- | الحقى يميوتون (رواية) | ماريو بوزو | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٥٨٢- | مرايا على الذات (رواية) | هوشنك كلشيرى | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٥٨٣- | الجيران (رواية) | أحمد محمود | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٥٨٤- | سفر (رواية) | محمود نوات أبادى | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٥٨٥- | الأمير احتجاب (رواية) | هوشنك كلشيرى | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٥٨٦- | السينما العربية والأفريقية | ليزيث مالكموس وروى أرمز | سهام عبد السلام |
| ٥٨٧- | تاريخ تطور الفكر الصينى | مجموعة من المؤلفين | عبدالعزیز حمدى |
| ٥٨٨- | أمنوتوب الثالث | أنيس كابول | ماهر جويجاتى |
| ٥٨٩- | تمبكت العجيبة | فيلكس دييوا | عبدالله عبدالرازق إبراهيم |
| ٥٩٠- | أساطير من الميوتات الشعبية الفننية | شعبة | محمود مهدى عبدالله |
| ٥٩١- | الشاعر والمفكر | هوراتيوس | على عبدالقواب على وصلاح رمضان السيد |
| ٥٩٢- | الثورة المصرية (ج ١) | محمد صبرى السوربونى | مجدى عبدالحافظ وعلى كورخان |
| ٥٩٣- | قصائد ساحرة | بول فاليرى | بكر الحلو |
| ٥٩٤- | القلب السمين (قصة أطفال) | سوزانا تامارو | أمانى فوزى |
| ٥٩٥- | الحكم والسياسة فى أفريقيا (ج ٢) | إكوانو بانولى | مجموعة من المترجمين |
| ٥٩٦- | الصحة العقلية فى العالم | روبرت ديجارليه وآخرون | إيهاب عبدالرحيم محمد |
| ٥٩٧- | مسلمو غرناطة | خوليو كاروياروخا | جمال عبدالرحمن |
| ٥٩٨- | مصر وكنعان وإسرائيل | دونالد ريدفورد | بيومى على قنديل |
| ٥٩٩- | فلسفة الشرق | هرداد مهرون | محمود علاوى |
| ٦٠٠- | الإسلام فى التاريخ | برنارد لويس | منحت طه |
| ٦٠١- | النسوية والمواطنة | ريان فوت | أيمن بكر وسمر الشيشكلي |
| ٦٠٢- | ليوتار: نحو فلسفة ما بعد حداثة | جيمس وليامز | إيمان عبدالعزيز |
| ٦٠٣- | النقد الثقافى | آرثر آيزنبرجر | وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسى |
| ٦٠٤- | الكوارث الطبيعية (مج ١) | باتريك ل. أبوت | توفيق على منصور |
| ٦٠٥- | مخاطر كوكبنا المضطرب | إرنست زيبروسكى (الصغير) | مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٦٠٦- | قصة البردى اليونانى فى مصر | ريتشارد هاريس | محمود إبراهيم السعدنى |

| | | | |
|------|---|---------------------------------|----------------------------|
| ٦٠٧- | قلب الجزيرة العربية (ج١) | هارى سينت فيلبى | صبرى محمد حسن |
| ٦٠٨- | قلب الجزيرة العربية (ج٢) | هارى سينت فيلبى | صبرى محمد حسن |
| ٦٠٩- | الانتخاب الثقافى | أجنر فوج | شوقى جلال |
| ٦١٠- | العمارة المدججة | رفائيل لويث جوثمان | على إبراهيم منوفى |
| ٦١١- | النقد والأبيولوجية | تيرى إيجلتون | لخري صالح |
| ٦١٢- | رسالة النفسية | فضل الله بن حامد الحسينى | محمد محمد يونس |
| ٦١٣- | السياحة والسياسة | كوان مايكل هول | محمد فريد حجاب |
| ٦١٤- | بيت الأقصر الكبير (رواية) | فوزية أسعد | منى قطان |
| ٦١٥- | مرض الأجداد الذى رافق فى بغداد من ١٩١٧ إلى ١٩١٩ | أليس يسيرينى | محمد رفعت عواد |
| ٦١٦- | أساطير بيضاء | روبرت يانج | أحمد محمود |
| ٦١٧- | الفولكلور والبحر | هوراس بيك | أحمد محمود |
| ٦١٨- | نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة | تشارلز فيلبس | جلال البنا |
| ٦١٩- | مفاتيح أورشليم القدس | ريمون استانبولى | عايدة الباجورى |
| ٦٢٠- | السلام الصليبي | توماس ماستاك | بشير السباعى |
| ٦٢١- | رباعيات الخيام (ميراث الترجمة) | عمر الخيام | محمد السباعى |
| ٦٢٢- | أشعار من عالم اسمه الصين | أى تشينغ | أمير نبيه وعبدالرحمن حجازى |
| ٦٢٣- | نوافر جحا الإيراني | سميد قانعى | يوسف عبدالفتاح |
| ٦٢٤- | شعر المرأة الأفريقية | نخبة | غادة الطوانى |
| ٦٢٥- | الجرح السرى | جان جينيه | محمد برادة |
| ٦٢٦- | مختارات شعرية مترجمة (ج٢) | نخبة | توفيق على منصور |
| ٦٢٧- | حكايات إيرانية | نخبة | عبدالوهاب علوب |
| ٦٢٨- | أصل الأنواع | تشارلس داروين | مجدى محمود المايجى |
| ٦٢٩- | آرن آخر من الهيمنة الأمريكية | نيقولاس جويات | عزة الخميسى |
| ٦٣٠- | سيرتى الذاتية | أحمد بللو | صبرى محمد حسن |
| ٦٣١- | مختارات من الشعر الأفريقى المعاصر | نخبة | بإشراف: حسن طلب |
| ٦٣٢- | المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا | بولورس يرامون | رانيا محمد |
| ٦٣٣- | الحب وفنونه (شعر) | نخبة | حمادة إبراهيم |
| ٦٣٤- | مكتبة الإسكندرية | روى ماكليود وإسماعيل سراج الدين | مصطفى البهنساوى |
| ٦٣٥- | التشيت والتكيف فى مصر | جودة عبد الخالق | سمير كريم |
| ٦٣٦- | حج يولنده | جناب شهاب الدين | سامية محمد جلال |
| ٦٣٧- | مصر الخديوية | ف. روبرت هنتر | بدر الرفاعى |
| ٦٣٨- | الديمقراطية والشعر | روبرت بن وارين | فؤاد عبد المطلب |
| ٦٣٩- | فندق الأرق (شعر) | تشارلز سيميك | أحمد شافعى |
| ٦٤٠- | أكسيد | الأميرة أتناكومينا | حسن حبشى |
| ٦٤١- | برتراند رسل (مختارات) | برتراند رسل | محمد قدرى عمارة |
| ٦٤٢- | أقدم لك: داروين والفرد | جوناثان ميلر ورودين فان لون | معنوح عبد المنعم |
| ٦٤٣- | سفرنامه حجاز (شعر) | عبد الماجد الربابادى | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٦٤٤- | العلوم عند المسلمين | هوارد د.تيرنر | فتح الله الشينخ |

| | | | |
|--|-----------------------------|--|------|
| عبد الوهاب علوب | تشارلز كجلى ويوجين ويتكوف | السياسة الخارجية الامريكية ومسابرها الداخلية | ٦٤٥- |
| عبد الوهاب علوب | سپهر ذبيح | قصة الثورة الإيرانية | ٦٤٦- |
| فتحى العشرى | چون نينيه | رسائل من مصر | ٦٤٧- |
| خليل كلفت | بياتريث سارلو | بورخيس | ٦٤٨- |
| سحر يوسف | چى دى موياسان | الخوف وقصص خرافية أخرى | ٦٤٩- |
| عبد الوهاب علوب | روجر أوين | النوة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط | ٦٥٠- |
| أمل الصبان | وثائق قديمة | ديليسيبى الذى لا نعرفه | ٦٥١- |
| حسن نصر الدين | كلود ترونكر | آلهة مصر القديمة | ٦٥٢- |
| سمير جريس | إيريش كستنر | مدرسة الطغاة (مسرحة) | ٦٥٣- |
| عبد الرحمن الخيمسى | نصوص قديمة | أساطير شعبية من أوزبكستان (ج١) | ٦٥٤- |
| حليم طوسون ومحمود ماهر طه | إيزابيل فرانكو | أساطير وآلهة | ٦٥٥- |
| ممدوح البستوى | ألفونسو ساسترى | خيز الشعب والأرض الصراء (مسرحتان) | ٦٥٦- |
| خالد عباس | مرثيديس غارثيا أرنال | محاكم التفتيش والموريسكيين | ٦٥٧- |
| صبرى التهامى | خوان رامون خيمينيث | حوارات مع خوان رامون خيمينيث | ٦٥٨- |
| عبد اللطيف عبد الحليم | نخبة | قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية | ٦٥٩- |
| هاشم أحمد محمد | ريتشارد فايفيلد | نافذة على أحدث العلوم | ٦٦٠- |
| صبرى التهامى | نخبة | روائع أندلسية إسلامية | ٦٦١- |
| صبرى التهامى | داسو سالدبار | رحلة إلى الجنود | ٦٦٢- |
| أحمد شافعى | ليوسيل كليفتون | امراة عانية | ٦٦٣- |
| عصام زكريا | ستيفن كوهان ولنا راي هارك | الرجل على الشاشة | ٦٦٤- |
| هاشم أحمد محمد | بول دافيز | عوالم أخرى | ٦٦٥- |
| جمال عبد الناصر ومحت الجبار وجمال جاد الرب | رولفجانج اتش كليمن | تطور الصورة الشعرية عند شكسبير | ٦٦٦- |
| على ليلة | ألفن جولدنر | الازمة القائمة لعلم الاجتماع الغربى | ٦٦٧- |
| إلى الجبالى | فريدريك جيمسون وماساو ميوشى | ثقافات العولة | ٦٦٨- |
| نسيم مجلى | وول شوينكا | ثلاث مسرحيات | ٦٦٩- |
| ماهر البطوطى | جوستاف أنولفو بىكر | أشعار جوستاف أنولفو | ٦٧٠- |
| على عبدالأمير صالح | جيمس بولدوين | قل لى كم مضى على رحيل القطار؟ | ٦٧١- |
| إيتهاال سالم | نخبة | مختارات من الشعر الفرنسى للأطفال | ٦٧٢- |
| جلال الحفناوى | محمد إقبال | ضرب الكليم (شعر) | ٦٧٣- |
| محمد علاء الدين منصور | آية الله العظمى الخمينى | ديوان الإمام الخمينى | ٦٧٤- |
| بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى | مارتن برنال | أثينا السوداء (ج٢، مج١) | ٦٧٥- |
| بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى | مارتن برنال | أثينا السوداء (ج٢، مج٢) | ٦٧٦- |
| أحمد كمال الدين حلمى | إيوارد جرانفيل براون | تاريخ الأدب فى إيران (ج١ ، مج١) | ٦٧٧- |
| أحمد كمال الدين حلمى | إيوارد جرانفيل براون | تاريخ الأدب فى إيران (ج١ ، مج٢) | ٦٧٨- |
| توفيق على منصور | وليام شكسبير | مختارات شعرية مترجمة (ج٢) | ٦٧٩- |
| محمد شفيق غريال | كارل ل. بيكر | المدينة الفاضلة (ميراث الترجمة) | ٦٨٠- |
| أحمد الشيمى | ستانلى فش | هل يوجد نص فى هذا الفصل؟ | ٦٨١- |
| صبرى محمد حسن | بن أوكرى | نجوم حظر التجوال الجديد (رواية) | ٦٨٢- |

| | | | |
|------|---|--------------------------------|------------------------------|
| ٦٨٣- | سكين وأحد لكل رجل (رواية) | تى. م. ألوكو | صبرى محمد حسن |
| ٦٨٤- | الأمال القصصية الكاملة (١٦ كتاباً) | أوراثيو كيروجا | رزق أحمد بهنسى |
| ٦٨٥- | الأمال القصصية الكاملة (المصممة) (٦ كتاباً) | أوراثيو كيروجا | رزق أحمد بهنسى |
| ٦٨٦- | امراة محاربة (رواية) | ماكسين هونج كنجستون | سحر توفيق |
| ٦٨٧- | محبوبة (رواية) | فتانة حاج سيد جوادى | ماجدة العنانى |
| ٦٨٨- | الانفجارات الثلاثة العظمى | فيليب م. دوير وريتشارد أ. موار | فتح الله الشيخ وأحمد السماحى |
| ٦٨٩- | الملف (مسرحية) | تادوش روجيفيتش | هناء عبد الفتاح |
| ٦٩٠- | محاكم التفتيش فى فرنسا | (مختارات) | رمسيس عوض |
| ٦٩١- | البرت اينشتين: حياته وغرامياته | (مختارات) | رمسيس عوض |
| ٦٩٢- | أقدم لك: الوجوبية | ريتشارد أيجانسى وأوسكار زاريت | حمدى الجابرى |
| ٦٩٣- | أقدم لك: القتل الجماعى (المحرقة) | حائيم برشيت وآخرون | جمال الجزيرى |
| ٦٩٤- | أقدم لك: دريدا | جيف كولينز وبيل ماييلين | حمدى الجابرى |
| ٦٩٥- | أقدم لك: رسل | ديف روبنسون وجودى جروف | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٦٩٦- | أقدم لك: روسو | ديف روبنسون وأوسكار زاريت | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٦٩٧- | أقدم لك: أرسطو | روبرت ودين وجودى جروف | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٦٩٨- | أقدم لك: عصر التنوير | ليود سينسر وأندريجي كروز | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٦٩٩- | أقدم لك: التحليل النفسى | إيفان وارد وأوسكار زاريت | جمال الجزيرى |
| ٧٠٠- | الكاتب وواقعه | ماريو بارجاس يوسا | بسمة عبدالرحمن |
| ٧٠١- | الذاكرة والحدائق | وليم رود ثيفيان | منى البرنس |
| ٧٠٢- | مدونة جيستيان فى اللغة الرومانى (ميراث الترجمة) | جوستينيان | عبد العزيز فهمى |
| ٧٠٣- | تاريخ الأدب فى إيران (٦ كتاباً) | إنوار جرانفيل براون | أمين الشواربى |
| ٧٠٤- | فيه ما فيه | مولانا جلال الدين الرومى | محمد علاء الدين منصور وآخرون |
| ٧٠٥- | فضل الأنام من رسائل حجة الإسلام | الإمام الغزالى | عبدالحاميد منكور |
| ٧٠٦- | الشفرة الوراثية وكتاب التحولات | چونسون ف. يان | عزت عامر |
| ٧٠٧- | أقدم لك: فالتز بنيامين | هوارد كاليجل وآخرون | وفاء عبدالقادر |
| ٧٠٨- | قراعة من؟ | دونالد مالكولم ريد | رؤف عباس |
| ٧٠٩- | معنى الحياة | ألفريد أدلر | عادل نجيب بشرى |
| ٧١٠- | الأطفال والتكنولوجيا والثقافة | إيان هاتشبائ وجوموران - إليس | دعاء محمد الخطيب |
| ٧١١- | برة التاج | ميرزا محمد هادى رسوا | هناء عبد الفتاح |
| ٧١٢- | الإلياذة (٦ كتاباً) (ميراث الترجمة) | هوميروس | سليمان البستاني |
| ٧١٣- | الإلياذة (٦ كتاباً) (ميراث الترجمة) | هوميروس | سليمان البستاني |
| ٧١٤- | حديث القلوب (ميراث الترجمة) | لامنيه | حناء صاوه |
| ٧١٥- | سر تغم الإنكليز السكسونيين (ميراث الترجمة) | إدمون ديمولان | أحمد فتحي زغلول |
| ٧١٦- | جامعة كل المعارف (٦ كتاباً) | مجموعة من المؤلفين | نخبة من المترجمين |
| ٧١٧- | جامعة كل المعارف (٦ كتاباً) | مجموعة من المؤلفين | نخبة من المترجمين |
| ٧١٨- | جامعة كل المعارف (٦ كتاباً) | مجموعة من المؤلفين | نخبة من المترجمين |
| ٧١٩- | مسرح الأطفال: فلسفة وطريقة | م. جولدبرج | جميلة كامل |
| ٧٢٠- | مداخل إلى البحث فى تعلم اللغة الثانية | دونام چونسون | على شعبان وأحمد الخطيب |

| | | | |
|-----------------------|---------------------------|------|--|
| مصطفى ليبب عبد الفتى | هـ. أ. ولفسون | ٧٢١- | فلسفة المتكلمين فى الإسلام (مج١) |
| الصفصافى أحمد القطورى | يشار كمال | ٧٢٢- | الصفيحة وقصص أخرى |
| أحمد ثابت | إفرايم نيمنى | ٧٢٣- | تحديات ما بعد الصهيونية |
| عبد الريس | پول روينسون | ٧٢٤- | اليسار الفرويدي |
| مى مقلد | جون فيتكس | ٧٢٥- | الاضطراب النفسى |
| مروة محمد إبراهيم | غيرمو غوثاليس بوسنو | ٧٢٦- | الموريسكيون فى المغرب |
| وحيد السعيد | باچين | ٧٢٧- | حلم البحر (رواية) |
| أميرة جمعة | موريس أليه | ٧٢٨- | العولمة: تدمير العمالة والنمو |
| هويدا عزت | صانق زيبياكلام | ٧٢٩- | الثورة الإسلامية فى إيران |
| عزت عامر | أن جاتى | ٧٣٠- | حكايات من السهول الأفريقية |
| محمد قدرى عمارة | مجموعة من المؤلفين | ٧٣١- | الترغ: الفكر والأش بين التنيز والاختلاف |
| سمير جريس | إنجو شولتسه | ٧٣٢- | قصص بسيطة (رواية) |
| محمد مصطفى بدوى | وليم شيكسبير | ٧٣٣- | مأساة عطيل (مسرحية) |
| أمل الصبان | أحمد يوسف | ٧٣٤- | بونابرت فى الشرق الإسلامى |
| محمود محمد مكى | مايكل كوبرسون | ٧٣٥- | فن السيرة فى العربية |
| شعبان مكوى | هوارد زن | ٧٣٦- | التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (ج١) |
| توفيق على منصور | پاتريك ل. أبوت | ٧٣٧- | الكوارث الطبيعية (مج٢) |
| محمد عواد | جيرار دى جورج | ٧٣٨- | مدن من مصر ما قبل التاريخ إلى الدولة المملوكية |
| محمد عواد | جيرار دى جورج | ٧٣٩- | مدن من الإمبراطورية العثمانية حتى الوقت الحاضر |
| مرفت ياقوت | بارى هندس | ٧٤٠- | خطابات السلطة |
| أحمد هيكل | برنارد لويس | ٧٤١- | الإسلام وأزمة العصر |
| رزق بهنسى | خوسيه لاکوانرا | ٧٤٢- | أرض حارة |
| شوقى جلال | روبرت أونجر | ٧٤٣- | الثقافة: منظور داروينى |
| سمير عبد الحميد | محمد إقبال | ٧٤٤- | ديوان الأسرار والرموز (شعر) |
| محمد أبو زيد | بيك الدنبلى | ٧٤٥- | المفتر السلطانية |
| حسن النعيمى | جوزيف أ. شومبيتر | ٧٤٦- | تاريخ التحليل الاقتصادى (مج١) |
| إيمان عبد العزيز | تريغور وايتوك | ٧٤٧- | الاستعارة فى لغة السينما |
| سمير كريم | فرانسيس بويل | ٧٤٨- | تدمير النظام العالمى |
| باتسى جمال الدين | ل.ج. كالفيه | ٧٤٩- | إيكولوجيا لغات العالم |
| بإشراف: أحمد عثمان | هوميروس | ٧٥٠- | الإلياذة |
| علاء السباعى | نخبة | ٧٥١- | الإسراء والمعراج فى تراث الشعر الفارسى |
| نمر عاروى | جمال قارصلى | ٧٥٢- | ألمانيا بين عقدة الذنب والخوف |
| محسن يوسف | إسماعيل سراج الدين وآخرون | ٧٥٣- | التمنية والقيم |
| عبد السلام حيدر | أنا مارى شيميل | ٧٥٤- | الشرق والغرب |
| على إبراهيم منوفى | أندرو ب. ديبكى | ٧٥٥- | تاريخ الشعر الإسباني خلال القرن العشرين |
| خالد محمد عباس | إنريكى خاردييل بونثيلا | ٧٥٦- | ذات العين الساحرة |
| أمال الرويى | پاتريشيا كرون | ٧٥٧- | تجارة مكة |
| عاطف عبد الحميد | بروس روينز | ٧٥٨- | الإحساس بالعولمة |

| | | | |
|---------------------------------------|-------------------------------|---|------|
| جلال الحفناوى | مواوى سيد محمد | النثر الأردى | ٧٥٩- |
| السيد الأسود | السيد الأسود | الدين والتصور الشعبى للكون | ٧٦٠- |
| فاطمة ناعوت | فيرجينيا وولف | جيوب مثقلة بالحجارة (رواية) | ٧٦١- |
| عبدالعال صالح | ماريا سوليداد | المسلم عدواً و صديقاً | ٧٦٢- |
| نجوى عمر | أثريكو بيا | الحياة فى مصر | ٧٦٣- |
| حازم محفوظ | غالب الدهلوى | ديوان غالب الدهلوى (شعر غزل) | ٧٦٤- |
| حازم محفوظ | خواجه مير درد الدهلوى | ديوان خواجه الدهلوى (شعر تصوف) | ٧٦٥- |
| غازى برو و خليل أحمد خليل | تيرى هنتش | الشرق المتخيل | ٧٦٦- |
| غازى برو | نسيب سمير الحسينى | الغرب المتخيل | ٧٦٧- |
| محمود فهمى حجازى | محمود فهمى حجازى | حوار الثقافات | ٧٦٨- |
| رندا النشار وضياء زاهر | فريدريك هتمان | أبناء أحياء | ٧٦٩- |
| هبرى التهامى | بينيتو بيريت جالدوس | السيدة بيرفيكتا | ٧٧٠- |
| هبرى التهامى | ريكارديو جويرالديس | السيد سيجوندو سومبرا | ٧٧١- |
| محسن مصيلحى | إليزابيث رايت | بريخت ما بعد الحداثة | ٧٧٢- |
| بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى | جون فيز و پول ستيرجز | دائرة المعارف الولاية (ج٢) | ٧٧٣- |
| حسن عبد ربه المصرى | مجموعة من المؤلفين | البيوتراخية الأمريكية: التاريخ والمرتزقات | ٧٧٤- |
| جلال الحفناوى | نذير أحمد الدهلوى | مرآة العروس | ٧٧٥- |
| محمد محمد يونس | فريد الدين العطار | منظومة مصيبت نامہ (مج١) | ٧٧٦- |
| عزت عامر | جيمس إ. لبيسى | الانفجار الأعظم | ٧٧٧- |
| حازم محفوظ | مولانا محمد أحمد ورضا القادري | صفرة المديح | ٧٧٨- |
| سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة نلکاهاشى | نخبة | خيط العنكبوت وقصص أخرى | ٧٧٩- |
| سمير عبد الحميد إبراهيم | غلام رسول مهر | من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٣٠ | ٧٨٠- |
| نبيلة بدران | هدى بدران | الطريق إلى بكين | ٧٨١- |
| جمال عبد المقصود | مارفن كارلسون | المسرح المسكون | ٧٨٢- |
| طلعت السروجى | فيك جورج و پول ويلدنچ | العمل والرعاية الإنسانية | ٧٨٣- |
| جمعة سيد يوسف | ديفيد أ. وولف | الإساءة للطفل | ٧٨٤- |
| سمير حنا صادق | كارل ساجان | تأملات عن تطور نكاه الإنسان | ٧٨٥- |
| سحر توفيق | مارجريت أتوود | الفتنة (رواية) | ٧٨٦- |
| إيناس صادق | جوزيه بولفيه | العودة من فلسطين | ٧٨٧- |
| خالد أبو اليزيد البلتاجى | ميروسلاف فرنر | سر الاهرامات | ٧٨٨- |
| منى الدرويش | هاچين | الانتظار (رواية) | ٧٨٩- |
| جيهان العيسوى | مونيك بونتو | الفراكتونية العربية | ٧٩٠- |
| ماهر جويجاتى | محمد الشيمى | الطريق ومعامل المظور فى مصر القديمة | ٧٩١- |
| منى إبراهيم | منى ميخائيل | براساد حل القصص القصيرة لإبريس و محفوظ | ٧٩٢- |
| عرف وصفى | جون جريفيس | ثلاث رؤى للمستقبل | ٧٩٣- |
| شعبان مكاوى | هوارد زن | التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (ج٢) | ٧٩٤- |
| على عبد الروف البعبى | نخبة | مختارات من الشعر الإسيانى (ج١) | ٧٩٥- |
| حمزة المزني | نعوم تشومسكى | أفاق جديدة فى دراسة اللغة والذهن | ٧٩٦- |

| | | | |
|-----------------------------|------------------------------------|--|------|
| طلعت شاهين | نخبة | الرؤية في ليلة معتمة (شعر) | ٧٩٧- |
| سميرة أبو الحسن | كاترين جيلارد ودافيد جيلارد | الإرشاد النفسي للأطفال | ٧٩٨- |
| عبد الحميد فهمي الجمال | آن تيلر | سلم السنوات | ٧٩٩- |
| عبد الجواد توفيق | ميشيل مكارثي | قضايا في علم اللغة التطبيقي | ٨٠٠- |
| ياشراف: محسن يوسف | تقرير دولي | نحو مستقبل أفضل | ٨٠١- |
| شرين محمود الرفاعي | ماريا سوليداد | مسلمو غرناطة في الآداب الأوروبية | ٨٠٢- |
| عزة الخميسي | توماس باترسون | التغيير والتنمية في القرن العشرين | ٨٠٣- |
| درويش الحلوجي | دانيل ميرليه-ليجييه وجان بول ويلام | سوسيولوجيا الدين | ٨٠٤- |
| طاهر البريري | كانزو إيشيجورو | من لا عزاء لهم (رواية) | ٨٠٥- |
| محمود ماجد | ماجدة بركة | الطبقة العليا المصرية | ٨٠٦- |
| خيري دومة | ميريام كوك | يحي حق: تشريح مفكر مصري | ٨٠٧- |
| أحمد محمود | ديفيد دابليو ليش | الشرق الأوسط والولايات المتحدة | ٨٠٨- |
| محمود سيد أحمد | ليو شتراوس وجوزيف كرويس | تاريخ الفلسفة السياسية (ج١) | ٨٠٩- |
| محمود سيد أحمد | ليو شتراوس وجوزيف كرويس | تاريخ الفلسفة السياسية (ج٢) | ٨١٠- |
| حسن التميمي | جوزيف أ. شومبيتر | تاريخ التحليل الاقتصادي (مج٢) | ٨١١- |
| فريد الزاهي | ميشيل مافينزولي | تدل العالم: السيرة والسلوك في الحياة الاجتماعية | ٨١٢- |
| نورا أمين | آني إرنو | لم أخرج من ليلى (رواية) | ٨١٣- |
| آمال الروبي | نافثال لويس | الحياة اليومية في مصر الرومانية | ٨١٤- |
| مصطفى ليبي عبد الغني | ه. أ. ولفسون | فلسفة المتكلمين (مج٢) | ٨١٥- |
| بدر الدين عروكي | فيليب روجيه | العدو الأمريكي | ٨١٦- |
| محمد لطفى جمعة | أفلاطون | مائدة أفلاطون: كلام في الحب | ٨١٧- |
| ناصر أحمد وياتسي جمال الدين | أندريه ريمون | العربين والتجار في القرن ١٨ (ج١) | ٨١٨- |
| ناصر أحمد وياتسي جمال الدين | أندريه ريمون | العربين والتجار في القرن ١٨ (ج٢) | ٨١٩- |
| طانيوس أفندي | وليم شكسبير | هملت (مسرحية) (ميراث الترجمة) | ٨٢٠- |
| عبد العزيز بقوش | نور الدين عبد الرحمن الجامي | هفت بيكر (شعر) | ٨٢١- |
| محمد نور الدين عبد المنعم | نخبة | فن الرباعي (شعر) | ٨٢٢- |
| أحمد شافعي | نخبة | وجه أمريكا الأسود (شعر) | ٨٢٣- |
| ربيع مفتاح | دافيد برتش | لغة الدراما | ٨٢٤- |
| عبد العزيز توفيق جاويد | ياكوب يوكهارت | مصر النهضة في إيطاليا (ج١) (ميراث الترجمة) | ٨٢٥- |
| عبد العزيز توفيق جاويد | ياكوب يوكهارت | مصر النهضة في إيطاليا (ج٢) (ميراث الترجمة) | ٨٢٦- |
| محمد علي فرج | دونالد بيكول وثرثيا تركي | أهل مطروح هبوا والمستفيدين والذين يفسدون السلطات | ٨٢٧- |
| رمسيس شحاتة | ألبرت أينشتاين | النظرية النسبية (ميراث الترجمة) | ٨٢٨- |
| مجدي عبد الحافظ | إرنست رينان وجمال الدين الأفغاني | مناظرة حول الإسلام والعلم | ٨٢٩- |
| محمد علاء الدين منصور | حسن كريم بور | رق العشق | ٨٣٠- |
| محمد النادى وعطية عاشور | ألبرت أينشتاين وليوپولد إنفلد | تطور علم الطبيعة (ميراث الترجمة) | ٨٣١- |
| حسن التميمي | جوزيف أ. شومبيتر | تاريخ التحليل الاقتصادي (ج٢) | ٨٣٢- |
| محسن الدمرداش | فرنر شميترس | الفلسفة الألمانية | ٨٣٣- |
| محمد علاء الدين منصور | ذبيح الله صفا | كنز الشعر | ٨٣٤- |

| | | | |
|-----------------------|-------------------------------|---|------|
| علاء عزمى | بيتر أوربان | تشيوخوف: حياة فى صور | ٨٣٥- |
| ممدوح البستاوى | مرثيس غارشيا | بين الإسلام والغرب | ٨٣٦- |
| على فهمى عبدالسلام | ناتاليا فيكو | عناكب فى المصيدة | ٨٣٧- |
| ابننى صبرى | نعوم تشومسكى | فى تفسير مذبح بوش ومقالات أخرى | ٨٣٨- |
| جمال الجزيرى | ستيوارت سين وويرين فان لون | أقدم لك: النظرية النقدية | ٨٣٩- |
| فوزية حسن | جوتنهولد ليسينج | الخواتم الثلاثة | ٨٤٠- |
| محمد مصطفى بدوى | وليم شكسبير | هملت: أمير الدانمارك | ٨٤١- |
| محمد محمد يونس | فريد الدين العطار | منظومة مصيبت نامه (مج٢) | ٨٤٢- |
| محمد علاء الدين منصور | نخبة | من روائع القصيد الفارسي | ٨٤٣- |
| سمير كريم | كريمة كريم | دراسات فى الفقر والعلة | ٨٤٤- |
| طلعت الشايب | نيكولاس جويات | غياب السلام | ٨٤٥- |
| عادل نجيب بشرى | ألفريد أدلر | الطبيعة البشرية | ٨٤٦- |
| أحمد محمود | مايكل ألبرت | الحياة بعد الرأسمالية | ٨٤٧- |
| عبد الهادى أبو ريذة | يوليوس فلهاوزن | تاريخ اللغة العربية (ميراث الترجمة) | ٨٤٨- |
| بدر توفيق | وليم شكسبير | سونيتات شكسبير | ٨٤٩- |
| جابر عصفور | مقالات مختارة | الخيال، الأسلوب، الحداثة | ٨٥٠- |
| يوسف مراد | كلود برنار | الطب التجريبي (ميراث الترجمة) | ٨٥١- |
| مصطفى إبراهيم فهمى | ريتشارد دوكنز | العلم والحقيقة | ٨٥٢- |
| على إبراهيم منوفى | باسيليو يابون مالدونادو | السرقة فى الشمس: عبارة الفن والمصون (مج١) | ٨٥٣- |
| على إبراهيم منوفى | باسيليو يابون مالدونادو | السرقة فى الشمس: عبارة الفن والمصون (مج٢) | ٨٥٤- |
| محمد أحمد حمد | جيرارد ستيم | فهم الاستعارة فى الأدب | ٨٥٥- |
| عائشة سويلم | فرانثيسكو ماركيث يانو بيانويا | القضية المويسكية من وجهة نظر أخرى | ٨٥٦- |
| كامل عويد العامرى | أندريه بريتون | ناجيا (رواية) | ٨٥٧- |
| بيومى قنديل | ثيو هرمانز | جوهر الترجمة: عبور الحدود الثقافية | ٨٥٨- |
| مصطفى ماهر | إيف شيل | السياسة فى الشرق القديم | ٨٥٩- |
| عادل صبحى ت كلا | فان يمان | مصر وأوروبا | ٨٦٠- |
| محمد الخوالى | جين سميث | الإسلام والمسلمون فى أمريكا | ٨٦١- |
| محسن الدمرداش | أرتور شنيتسلر | بيغاء الكاكابو | ٨٦٢- |
| محمد علاء الدين منصور | على أكبر دلفى | لقاء بالشعراء | ٨٦٣- |
| عبد الرحيم الرفاعى | دورين إنجرامز | أوراق فلسطينية | ٨٦٤- |
| شوقى جلال | تيرى إيجلتون | فكرة الثقافة | ٨٦٥- |
| محمد علاء الدين منصور | مجموعة من المؤلفين | رسائل خمس فى الأفاق والأنفس | ٨٦٦- |
| صبرى محمد حسن | ديفيد مايلو | المهمة الاستوائية (رواية) | ٨٦٧- |
| محمد علاء الدين منصور | ساعد باقرى ومحمد رضا محمدى | الشعر الفارسي المعاصر | ٨٦٨- |
| شوقى جلال | روين دونبار وأخرون | تطور الثقافة | ٨٦٩- |
| حمادة إبراهيم | نخبة | عشر مسرحيات (ج١) | ٨٧٠- |
| حمادة إبراهيم | نخبة | عشر مسرحيات (ج٢) | ٨٧١- |
| محسن قرجانى | لانتسو | كتاب الطار | ٨٧٢- |

| | | | |
|------|--|--------------------------|-----------------------------|
| ٨٧٣- | معلمون لمدارس المستقبل | تقرير صادر عن اليونسكو | بهاء شاهين |
| ٨٧٤- | النهر الخالد (مج ١) | جاويد إقبال | ظهور أحمد |
| ٨٧٥- | النهر الخالد (مج ٢) | جاويد إقبال | ظهور أحمد |
| ٨٧٦- | دراسات في الموسيقى الشرقية (ج١) | هنري جورج فارمر | أماني المنياوي |
| ٨٧٧- | أب الجدل والدفاع في العربية | موريتس شتينشيدر | صلاح محبوب |
| ٨٧٨- | ترحال في صحراء الجزيرة العربية (ج١، مج١) | تشارلز دوتي | صبري محمد حسن |
| ٨٧٩- | ترحال في صحراء الجزيرة العربية (ج١، مج٢) | تشارلز دوتي | صبري محمد حسن |
| ٨٨٠- | الواحات المفقودة | أحمد حسنين بك | عبد الرحمن حجازي وأمير نبيه |
| ٨٨١- | المستغيثون : خدمة وخيانة | جلال آل أحمد | سلوى عباس |
| ٨٨٢- | أغاني شيراز (ج١) (ميراث الترجمة) | حافظ الشيرازي | إبراهيم الشواربي |
| ٨٨٣- | أغاني شيراز (ج٢) (ميراث الترجمة) | حافظ الشيرازي | إبراهيم الشواربي |
| ٨٨٤- | تعلم الأطفال الصغار | باربرا تيزار ومارتن هيبز | محمد رشدي سالم |
| ٨٨٥- | روح الإرهاب | جان بونريار | بدر عرويكى |
| ٨٨٦- | الترجمة والإمبراطورية | لوجلاس روبنسون | ثائر ديب |
| ٨٨٧- | غزليات سمعى (شعر) | سمعى الشيرازي | محمد علاء الدين منصور |
| ٨٨٨- | أزهار مسلك الليل (رواية) | مريم جعفرى | هويدا عزت |
| ٨٨٩- | سارتورس (ميراث الترجمة) | وليم فوكنر | ميخائيل رومان |
| ٨٩٠- | منتخبات أشعار فراغى | مخدومقلى فراغى | الصفصافى أحمد القطورى |
| ٨٩١- | مفاوضات مع الموتى | مارجريت أتوود | عزة مازن |
| ٨٩٢- | تاريخ المسيحية الشرقية | عزيز سوريال عطية | إسحاق عبيد |
| ٨٩٣- | عبادة الإنسان الحر | برتراند راسل | محمد قدرى عمارة |
| ٨٩٤- | الطريق إلى مكة | محمد أسد | رفعت السيد على |
| ٨٩٥- | وادی الفوضى (رواية) | فريدريش دورينمات | يسرى خميس |
| ٨٩٦- | شعر الضفاف الأخرى | نخبة | زين العابدين فؤاد |
| ٨٩٧- | اختراق الجزيرة العربية | ديفيد جورج هوجارث | صبري محمد حسن |
| ٨٩٨- | الإسلام والعلم | برويز أمير على | محمود خيال |
| ٨٩٩- | الدبلوماسية الفاعلة | بيتر مارشال | أحمد مختار الجمال |
| ٩٠٠- | تيارات نقدية محدثة | مقالات مختارة | جابر عصفور |
| ٩٠١- | مختارات من شعر لى جاو شينج | لى جاو شينج | عبد العزيز حمدي |
| ٩٠٢- | آلهة مصر القديمة وأساطيرها | روبرت أرنولد | مروة الفقى |
| ٩٠٣- | أفلام ومناهج (مج ١) | بيل نيكولز | حسين بيومى |
| ٩٠٤- | أفلام ومناهج (مج ٢) | بيل نيكولز | حسين بيومى |
| ٩٠٥- | تراث الهند | ج. ت. جارات | جلال السعيد الحقاوى |
| ٩٠٦- | أسس الحوار في القرآن | هيربرت بوسه | أحمد هويدى |
| ٩٠٧- | أرثر.. مئة الحياة (رواية) | فرانسواز جيبو | فاطمة خليل |
| ٩٠٨- | الحلقة النقدية | ديفيد كوزنز هوى | خالد حامد |
| ٩٠٩- | الفنون والآداب تحت ضغط العولمة | جروست سمايرز | طلعت الشايب |
| ٩١٠- | بروميثيوس بلا قيود | دافيد س. ليندس | مى رفعت سلطان |

| | | | |
|------------------------------|-----------------------------|---|------|
| عزت عامر | جون جريبين | غبار النجوم | ٩١١- |
| يحيى حقى | روايات مختارة | ترجمات يحيى حقى (ج١) (ميراث الترجمة) | ٩١٢- |
| يحيى حقى | مسرحيات مختارة | ترجمات يحيى حقى (ج٢) (ميراث الترجمة) | ٩١٣- |
| يحيى حقى | ديزموند ستيوارت | ترجمات يحيى حقى (ج٣) (ميراث الترجمة) | ٩١٤- |
| منيرة كروان | روجر چست | المرأة فى اثينا: الواقع والقانون | ٩١٥- |
| سامية الجندى وعبدالعظيم حماد | أنور عبد الملك | الجدلية الاجتماعية | ٩١٦- |
| إشراف: أحمد عثمان | نخبة | موسوعة كمبريدج (ج١) | ٩١٧- |
| إشراف: فاطمة موسى | نخبة | موسوعة كمبريدج (ج٢) | ٩١٨- |
| إشراف: رضوى عاشور | نخبة | موسوعة كمبريدج (ج٣) | ٩١٩- |
| فاطمة قنديل | چين جبران و خليل جبران | خليل جبران: حياته وعالمه | ٩٢٠- |
| ثرثا إقبال | أحمد كوروما | لله الأمر (رواية) | ٩٢١- |
| جمال عبد الرحمن | ميكل دي إيبالثا | المويسكيون فى إسبانيا وفى المنفى | ٩٢٢- |
| محمد حرب | ناظم حكمت | ملحة حرب الاستقلال (شعر) | ٩٢٣- |
| فاطمة عبد الله | كريستيان دي روش نويلكور | حتشيسوت: غلظة وسحر وغموض | ٩٢٤- |
| فاطمة عبد الله | كريستيان دي روش نويلكور | رمسيس الثانى: فروع المعجزات | ٩٢٥- |
| صبرى محمد حسن | تشارلز لوتى | ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (ج١، ج٢) | ٩٢٦- |
| صبرى محمد حسن | تشارلز لوتى | ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (ج٢، ج٣) | ٩٢٧- |
| عزت عامر | كيتى فرجسون | سجون الضوء | ٩٢٨- |
| مجدى المليجى | تشارلس داروين | نشأة الإنسان (مج١) | ٩٢٩- |
| مجدى المليجى | تشارلس داروين | نشأة الإنسان (مج٢) | ٩٣٠- |
| مجدى المليجى | تشارلس داروين | نشأة الإنسان (مج٣) | ٩٣١- |
| إبراهيم الشواربى | رشيد الدين العمري | حائق السحر فى فلاتك الشعر (ميراث الترجمة) | ٩٣٢- |
| على مؤنقى | كارلوس بوسونيد | اللاعقلانية الشعرية | ٩٣٣- |
| طلعت الشايب | تشارلز لارسون | محنة الكاتب الأفريقى | ٩٣٤- |
| علا عادل | فولكر جيبهارت | تاريخ الفن الألمانى | ٩٣٥- |
| أحمد فوزى عبد الحميد | إد ريجيس | بيولوجيا الجحيم | ٩٣٦- |
| عبدالحى سالم | أحمد ندالو | هيا تحكى (قصص أطفال) | ٩٣٧- |
| سعيد الطيمى | بنير بودير | الانطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر | ٩٣٨- |
| أحمد مستجير | ستيفن چونسون | سجن العقل | ٩٣٩- |
| علاء على زين العابدين | مجموعة مقالات | اليابان الحديثة: قضايا وآراء | ٩٤٠- |
| صبرى محمد حسن | أى كوينى أرماء | الجماليات لم يولدن بعد | ٩٤١- |
| وجيه سمعان عبد المسيح | إريك هويسبوم | القرن الجديد | ٩٤٢- |
| محمد عبد الواحد | مختارات من القصص الأفريقية | لقاء فى الظلام | ٩٤٣- |
| سمير جريس | پاتريك زوسكيند | الكونتراباص | ٩٤٤- |
| ثرثا توفيق | چان چاك روسو | أحلام يقظة جبرال منفرد (ميراث الترجمة) | ٩٤٥- |
| محمد مهدى قناوى | ميشيل ليريس | الزوار ومظاهره المسرحية فى إثيوبيا | ٩٤٦- |
| محمد قدرى عمارة | برتراند راسل | ماوراء المعنى والحقيقة | ٩٤٧- |
| فريد چودج بورى | رونالد أوليفر وأنتونى أتمود | أفريقيا منذ عام ١٨٠٠ | ٩٤٨- |

| | | | |
|------|---|---|--------------------------|
| ٩٤٩- | مقبرة الصدا | أندريه فيش | نافع معلا |
| ٩٥٠- | في علم الكتابة | چاك بيريدا | منى طلبة وأنور مغيث |
| ٩٥١- | الاثهام (رواية) | فريدريش دورينمات | عماد حسن بكر |
| ٩٥٢- | العبد ومسرحيات أخرى | أميرى بركة | تعيمة عبد الجواد |
| ٩٥٣- | مختارات من الشعر الإسباني (ج٢) | نخبة من الشعراء | على عبد الرحمن البعبي |
| ٩٥٤- | الأمم الأجنبية لسياسة التهمة في عهد سعد علي | فرد لوسون | عنان الشهاوي |
| ٩٥٥- | الطب والأطباء | سيلفيا شيفولو | ماجدة أباطة |
| ٩٥٦- | نعم، ليست لدينا نيوترونات | أ. ك. ديوني | سمير حنا صادق |
| ٩٥٧- | الحركات الاجتماعية: (١٧٦٨-٢٠٠٤) | تشارلز تلي | ربيع وهبة |
| ٩٥٨- | أصوات على هامش الحرب | مريام كوك | صلاح حزين |
| ٩٥٩- | المؤرخون في الفكر التاريخي | ميفيل أنجيل بونيس | وسام محمد جزر |
| ٩٦٠- | محمد على الكبير | الأمير عثمان إبراهيم وكارولين وعلى كورخان | هدى كشورود |
| ٩٦١- | شعر الرعاة (ميراث الترجمة) | مختارات من الأدب اليوناني | محمد صقر خفاجة |
| ٩٦٢- | مدخل إلى الفلسفة | وليام جيمس إيرل | عادل مصطفى |
| ٩٦٣- | منتخبات شعرية | حسن رضا خان الهندي | فاطمة سيد عبد المجيد |
| ٩٦٤- | أصول التطرف | كيمبرلي بليكر | هبة روف وتامر عبد الوهاب |
| ٩٦٥- | روح مصر القديمة | أنا روين | إكرام يوسف |
| ٩٦٦- | ما وراء الطبيعة في إيران (ميراث الترجمة) | محمد إقبال | حسين مجيب المصري |
| ٩٦٧- | فن الحرب (مج ١) | سون تزي | هشام المالكي |
| ٩٦٨- | عالم الخوازيق | ج. كوير | كمال الدين حسين |
| ٩٦٩- | التلفزيون خطر على الديمقراطية | كارل بوير وچون كوندري | مجدى عبد الحافظ |
| ٩٧٠- | ربما في حلب ذات يوم وقصص أخرى | نخبة | أحمد الشيمي |
| ٩٧١- | الأدب الفارسي القديم (ميراث الترجمة) | پاول هوزن | حسين مجيب المصري |
| ٩٧٢- | الإسماء الإيطالية في عهد محمد علي باشا | مقالات مختارة | عماد البغدادى |
| ٩٧٣- | تطور فن المعادن الإسلامي | أولكر أرغين صوي | الصفصافي أحمد القطوري |
| ٩٧٤- | فكرة التطور عند فلاسفة الإسلام | مجدى عبد الحافظ | هدى كشورود |
| ٩٧٥- | وقائع انتحار موظف عمومي | مايكل بيرس | حسن عبد ربه المصري |
| ٩٧٦- | تفهم ذهنية مدمن المسكرات | أرنولد لوبشيج | صبرى محمد حسن |
| ٩٧٧- | التعبير من الانفعالات في الإنسان والحيوانات | تشارلز داروين | مجدى المليجي |
| ٩٧٨- | الإسلام خواطر وسوانح (ميراث الترجمة) | الكونت هنري دي كاستري | أحمد فتحي زغلول باشا |
| ٩٧٩- | الأدب والالتزام من باسكال إلى سارتر | يونوا دوني | محمد برادة |
| ٩٨٠- | الكلمات المفتاح | رايموند ويليامز | نعيان عثمان |
| ٩٨١- | الكلمة للبن | فيرنانديث موراتين | السيد عبد المنعم محمود |
| ٩٨٢- | اللغة والإنترنت | ديفيد كريستال | أحمد شفيق الخطيب |
| ٩٨٣- | روح الاجتماع (ميراث الترجمة) | چوستاف لويون | أحمد فتحي زغلول باشا |
| ٩٨٤- | التلفزيون ونمو الطفل | چوديث فان إفرا | عز الدين جميل عطية |
| ٩٨٥- | طبية ونشأة إمبراطورية | كلير لالويت | ماهر جويجاتي |
| ٩٨٦- | ... وفيتنام و... | إريش فريد | يسرى خميس |
| ٩٨٧- | مشروع السلام الدائم (ميراث الترجمة) | إيمانويل كانط | عثمان أمين |

| | | |
|--|--|------|
| عبد الرحمن الخميسي | أساطير شعبية من أوزبكستان (ج٢) نخبة | ٩٨٨- |
| حمدي إبراهيم حسن | الصوتيات واللغة الفارسية يد الله ثمرة | ٩٨٩- |
| بيومي قنديل | الصوفيون إدريس شاه | ٩٩٠- |
| مصطفى إبراهيم فهمي | الإنسانيين الجدد: العلم عند الحافة جون بروكمان | ٩٩١- |
| علاء الدين عبد الرحمن | بلزوني في مصر جيولمانى بلزوني | ٩٩٢- |
| أحمد محمود | مصر أصل الشجرة (ج١) سيمسون ناجوفيتز | ٩٩٣- |
| أحمد محمود | مصر أصل الشجرة (ج٢) سيمسون ناجوفيتز | ٩٩٤- |
| منى الخميسي | حواديت الأخوين جريم (مج١) الأخوين جريم | ٩٩٥- |
| إبراهيم الشواربي ومبدلتعم حسن وفؤاد الصياد | راحة المسور راية السريد (ميراد الترجمة) محمد بن علي بن سليمان الراوندي | ٩٩٦- |
| محمد نجيب وآخرون | المرجع في علم نفس الإبداع روبرت ج. ستيرنبرج | ٩٩٧- |
| أحمد محمود | ما بعد النيرالية جون جراي | ٩٩٨- |

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٢٣٧٨٣ / ٢٠٠٥